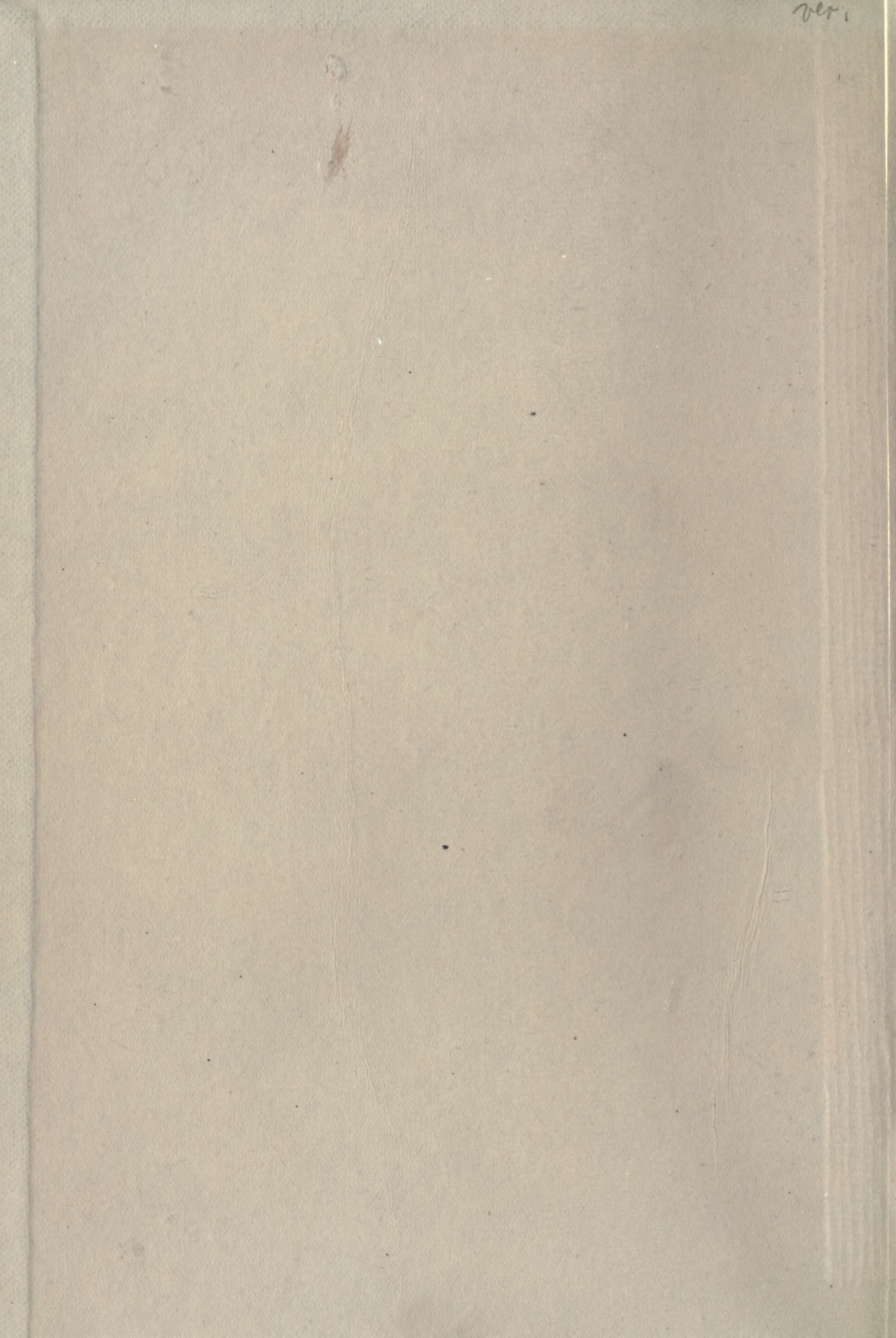
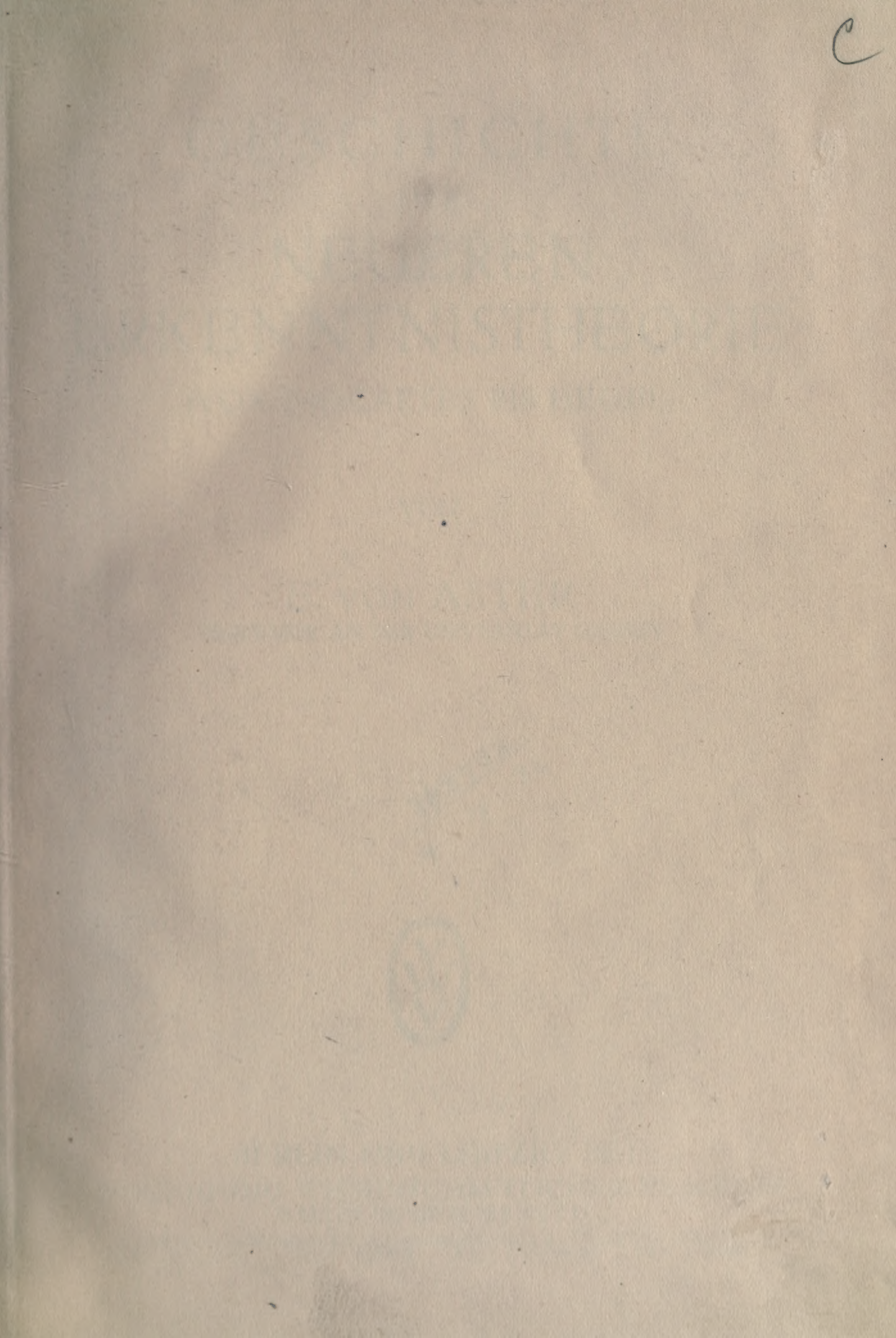
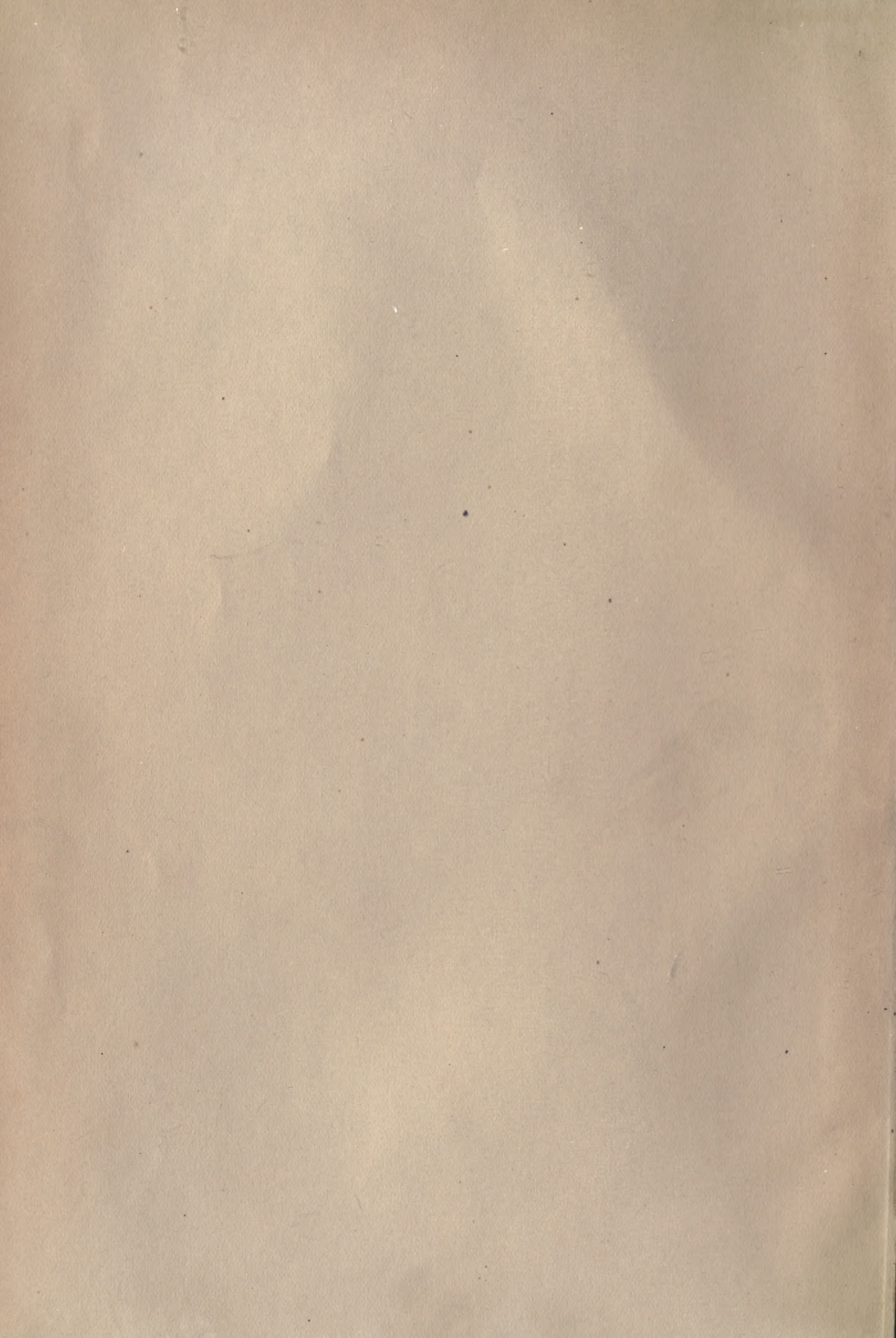
Ernst v. Aster

Geschichte der neueren Erkenntnistheorie







GESCHICHTE
DER
NEUEREN ERKENNTNISTHEORIE

(VON DESCARTES BIS HEGEL)

VON

E. VON ASTER
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT GIESSEN



BERLIN UND LEIPZIG 1921
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER
WALTER DE GRUYTER & CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG :: J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG :: GEORG REIMER :: KARL J. TRÜBNER :: VEIT & COMP.

Printed in Germany

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorwort.

Das folgende Buch ist ursprünglich hervorgewachsen aus einer Untersuchung über die Geschichte der mathematischen Methode in der Philosophie von Descartes bis Kant und über die Entwicklung der dialektischen Methode in der nach-Kantischen Philosophie. Im Verlauf der Arbeit wuchs mir der Gegenstand so weit über das ursprünglich gesteckte Ziel hinaus, daß ich den anspruchsvolleren Titel einer „Geschichte der neueren Erkenntnistheorie von Descartes bis Hegel“ glaubte wagen zu dürfen. Indessen haften dem Buch von der ursprünglichen Beschränkung des Themas her noch eine Reihe von Mängeln an: Vor Allem wird man in der Darstellung der nach-Kantischen Philosophie Fries und Herbart vermissen. Der Fehler, von dem ich zugebe, daß er dem Titel des Buches gegenüber, wenn man die Begrenzung „Von Descartes bis Hegel“ rein zeitlich nimmt, ein Fehler ist, ist absichtlich begangen worden: die Darstellung beider Philosophen ist in einem andern Zusammenhang geplant, in dessen Mittelpunkt die Frage nach dem Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Psychologie im 19. Jahrhundert gestellt werden soll.

Es ist klar, daß sich dem Druck eines Buches wie des vorliegenden in der gegenwärtigen Zeit große Schwierigkeiten entgegenstellten. Für das freundliche Entgegenkommen des Verlages, das ihn ermöglichte, spreche ich ihm an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aus. Jene Schwierigkeiten aber hatten eine längere Verzögerung der Drucklegung und ein langes Lagern des fertigen Manuskripts zur Folge. In der Zwischenzeit sind Schriften insbesondere zur nach-Kantischen Philosophie erschienen, von denen ich nur Dietrich H. Kerlers umfassendes Buch „Die Fichte-Schellingsche Wissenschaftslehre“, Ulm 1917, und den 3. Band von Cassirers „Erkenntnisproblem“ nenne. Da ich an meiner Darstellung nichts im Prinzip zu ändern fand, konnte ich mich nicht entschließen, nachträglich eine Auseinandersetzung mit den genannten Autoren anzuflicken, die ich deshalb auf eine andere Gelegenheit verschiebe. Meine in Vielem entgegengesetzte Stellung zu Cassirers erwähntem Werk geht

aus meinem Buch hervor, gerade deshalb möchte ich an dieser Stelle meine besondere Wertschätzung der großen historischen Leistung jenes Werkes betonen. Mein Bestreben ging dahin, meine historische Darstellung so weit wie irgend möglich frei zu halten von der Beeinflussung durch meinen eigenen „Standpunkt", dadurch, daß ich mich möglichst in die Problemstellung des darzustellenden Philosophen hineinlebte und den Schritten seines Denkens von hier aus nachdenkend folgte. Ich bin überzeugt, daß diese historische Objektivität, die nichts zu tun hat mit der Objektivität eines bloßen Registrierapparats, sehr wohl vereinbar ist mit einem klaren und scharf umrissenen eigenen „Standpunkt", oder sagen wir lieber mit einer bestimmten eignen Überzeugung (wie ich sie in Sachen der Erkenntnistheorie in meinen „Prinzipien der Erkenntnislehre" im Anschluß vor Allem an Cornelius vertreten habe), ja daß die Klarheit dieser Überzeugung und vor Allem die Fruchtbarkeit der Auseinandersetzung mit andern Standpunkten durch das Bemühen um diese Objektivität nur gewinnen kann.

Gießen, Januar 1921.

E. v. Aster.

Inhalt.

I. Kapitel.

Descartes und die Cartesische Schule.

Descartes.

I. Die mathematische Methode.

Drei Grund- und Hauptgedanken dienen der Philosophie Descartes als wesentlichste Stützen und bestimmen das Gerüst seines Systems: die Idee der mathematischen Methode, das cogito ergo sum oder der Satz von der Selbstgewißheit des Bewußtseins, endlich die dualistische Konstruktion der Wirklichkeit, die Unterscheidung der körperlichen und seelischen „Substanz". Wie diese drei Prinzipien zusammenhängen und wie sie voneinander abhängen wird später besprochen werden — insbesondere, wie das Suchen nach letzten gegeneinander selbständigen „substanzialen" Wesenheiten den Forderungen der „mathematischen" Methode entspricht, wie das cogito ergo sum zur denkenden „Substanz" führt und damit zum Dualismus, wie aber auch schon die Fassung des Satzes von der Selbstgewißheit des Bewußtseins durch die Frage nach den substanziellen Elementen der Wirklichkeit und damit durch die mathematische Methode wesentlich mitbedingt ist. Zunächst aber soll nicht von dem Zusammenhang, sondern von der Selbständigkeit und Verschiedenheit der drei Prinzipien gegeneinander gesprochen werden.

Es kann keine Frage sein, daß die Idee der mathematischen Methode schon zu einer Zeit im Denken Descartes Wurzel gefaßt hatte, zu der das cogito ergo sum noch keineswegs seine Rolle als Pfeiler des Systems spielt. Es zeigt uns das die Art, wie Descartes selbst über seine Entwicklung im Discours berichtet, und vor allem beweisen es die Regulae, über deren Abfassung vor 1629 wohl kein Zweifel mehr besteht. In dieser Schrift, deren Thema die mathematische Methode ist, findet die Selbstgewißheit der Existenz des Bewußtseins zwar Erwähnung, aber nur als ein evidenter Satz neben anderen, nicht in der grundlegenden Bedeutung, die ihm später zuerteilt wird.[1]

Die „bewundernswürdige Wissenschaft", deren Fundamente Descartes am 10. November 1619 findet, dürfte doch wohl die analytische Geometrie sein, wobei nur schwerlich zu entscheiden sein wird, welcher Gedanke ihm speziell den Zugang zu seiner neuen mathematischen Methode geöffnet hat. Jedenfalls sah er seit jenem Tage einen Weg vor sich zu der schon länger von ihm gewünschten Reform der Mathematik, zur Beseitigung ihrer Unvollkommenheiten. Der Mathematik und der Philosophie hatten, wie der Discours erzählt,

[1] Reg. III.

von Anfang an sein Interesse gegolten. An der Mathematik zieht ihn die Klarheit und Sicherheit ihrer Beweise ebenso an, wie ihn in der Philosophie das scheinbar hoffnungslose Auseinandergehen der Meinungen, die Unmöglichkeit, in der Philosophie auch nur einen allgemein anerkannten und von jedermann zugestandenen Satz zu finden, davon überzeugt, wie weit die Philosophie noch davon entfernt ist, den Namen einer Wissenschaft zu verdienen. Aber auch die Mathematik in der Form, in der sie vorliegt, die Analysis der Alten und die Algebra der Modernen, befriedigt ihn nicht ganz. Erstens erscheint sie ihm in ihren Gegenständen, in ihrer Anwendung beschränkt, es sind nur erdachte, abstrakte Materien, die zum Gegenstand mathematischer Untersuchung gemacht werden, nur in den „mechanischen Künsten" findet er sie angewandt. Der auf die Wirklichkeit im ganzen, auf die letzten und höchsten Probleme des Daseins gerichtete Blick des Philosophen ist es offenbar, der Descartes über das Spezialinteresse des reinen Mathematikers hinaustreibt. Sein Ziel ist schon hier eine Mathematik, mit deren Hilfe die philosophischen Probleme gelöst werden sollen, eine Mathematik als allgemeine Wissenschaft, eine Universalmathematik. Aber auch die Methode, das Verfahren der vorhandenen mathematischen Disziplinen entspricht nicht seinen Anforderungen und seinen wissenschaftlichen Klarheitsbedürfnis. Die antike Mathematik ist zu rein geometrisch, sie stützt sich auf das, was der Anblick zufälliger Figuren uns zeigt, sie appelliert zu oft an die Einbildungskraft, anstatt an den Verstand, sie sagt uns in vielen Fällen, daß, aber nicht warum sich etwas so oder so verhält. Die Algebra ist durch den Gebrauch künstlicher Symbole und Formeln eine „verworrene und dunkle Kunst geworden, die den Geist behindert anstatt ihn auszubilden". Es ist offenbar in beiden Fällen ein und dasselbe, was Descartes stört: der Mangel an Durchsichtigkeit, Übersichtlichkeit und einheitlicher Methode im ganzen des Systems; trotz aller Strenge im einzelnen Beweisgang läßt dieser Mangel die mathematischen Beweise als Zufallsbeweise erscheinen. Die Mathematik sollte in ihrem Gefüge so durchsichtig, so lückenlos und systematisch vollständig sein wie die reine Logik, die ihm in diesem Punkte als Ideal vorschwebt, nur fruchtbarer als die Aristotelische Syllogistik, die uns nirgends neues lehrt, sondern stets nur erklärt, was man schon weiß (in „analytischen" Sätzen im Sinne Kants sich bewegt).

Diese letzteren Mängel sind es zunächst, die durch die analytische Geometrie für Descartes gehoben werden. Die analytische Geometrie beweist alle ihre Sätze mit Hilfe derselben einfachen und einleuchtenden Rechenregeln. Die Evidenz der überall gleichen und wiederkehrenden Rechenregeln verbürgt die Sicherheit der einzelnen Beweise. Der Umstand, daß man für den Beweisgang selbst nicht an die einzelne Figur und ihre Zufälligkeiten gebunden, auf Umwege und willkürliche Hilfskonstruktionen angewiesen ist, gibt der Methode ihre Allgemeinheit, Lückenlosigkeit und Durchsichtigkeit: sie kann überall den allgemeineren vor dem spezielleren Fall behandeln, den letzteren aus dem ersteren ableiten, sie braucht nicht verschiedene Hilfs-

konstruktionen, um einen und denselben Satz für verschiedene mögliche Formen und Lagen der Figur zu beweisen, nicht erst eine besondere Untersuchung darüber, ob der an einer Figur geführte Beweis auch für eine andere Lage derselben noch seine Geltung behält, ob hier die benutzte Hilfskonstruktion noch möglich ist oder durch eine andere ersetzt werden muß. Das sind offenbar die Punkte, die für Descartes den Vorzug seiner Methode bestimmen: exakte Strenge, Lückenlosigkeit und systematische Vollständigkeit der Beweisführung, die auf Einsicht, nicht auf Induktion und Aufzählung beruht. Kenne ich die allgemeine Gleichung des Kegelschnitts, so kann ich zugleich aus ihr ableiten, welche verschiedenen möglichen Formen von Kegelschnitten es gibt oder allein geben kann.

Aus Descartes eigenen Worten geht nicht klar hervor, wie weit allgemeine Überlegungen über Wesen und Aufgabe der Erkenntnismethode überhaupt der Idee und Ausführung der analytischen Geometrie vorausgegangen sind, wie weit letztere in ihren Grundzügen feststand und als Modell diente, als nun Descartes an den Plan seiner Universalmathematik herantrat, d. h. an die Aufgabe, das Wesen der mathematischen Methode allgemein zu fixieren und die so gewonnene Methode auf die philosophischen Probleme zu übertragen. Mehr oder minder ist wohl beides Hand in Hand gegangen, unverkennbar dürfte indessen sein, daß doch in sehr wesentlichen Punkten das Verfahren der analytischen Geometrie der mathematischen Methode direkt zum Vorbild gedient hat.

In den „Regeln" hat Descartes zunächst das Ergebnis seiner Reflexion über die richtige Methode der Erkenntnis niedergelegt. Die ersten 4 Regeln enthalten im Grunde nichts weiter, als die schon oben erwähnten formalen Anforderungen, denen die Wissenschaft genügen muß, jene Anforderungen, denen die bisherige Mathematik und Philosophie eben nur zum Teil und unvollkommen entsprach. Kurz zusammengefaßt lauten sie dahin, daß jede Wissenschaft nach zweifelsfrei w a h r e n, b e g r ü n d e t e n, noch genauer methodisch, und zwar nach einer Methode, die Lückenlosigkeit und Vollständigkeit gewährleistet, begründeten Urteilen streben müsse, in denen wir w i r k l i c h e Gegenstände, nicht nur „bloße" Zahlen und „eingebildete" Figuren erkennen. Am Schluß der IV., in der V. und VI. Regel aber wird nun dem Leser ein Fingerzeig gegeben, wie denn eine Erkenntnis, die diesen Anforderungen genügt, gefunden werden kann. Der Kern des einzuschlagenden Verfahrens besteht in einer bestimmten R e i h e n f o l g e in der Untersuchung der G e g e n s t ä n d e genauer im Fortschreiten vom E i n f a c h e n zum Komplizierten und Z u s a m m e n g e s e t z t e n.

In aller methodischen Erkenntnis handelt es sich darum, aus der Erkenntnis e i n e s Gegenstandes, die wir besitzen, die eines a n d e r e n zu gewinnen, die wir noch nicht besitzen. Die Gegenstände sind daher für unsere Erkenntnis entweder a b s o l u t, d. h. in sich und aus sich selbst erkennbar, oder „r e l a t i v", d. h. wir erkennen sie „aus einem Andern", durch ein Anderes. Was ist nun absolut? Sicher ist das Unabhängige absolut im Verhältnis zum

Abhängigen, also überall die Ursache im Verhältnis zur Wirkung, das Einfache im Verhältnis zum Zusammengesetzten, das Eine im Verhältnis zum Vielen, in gewisser Hinsicht betrachtet das Allgemeine im Verhältnis zum Besonderen, insofern es einfacher als das letztere ist, in anderer Hinsicht gesehen aber auch das Individuelle im Verhältnis zum Allgemeinen, insofern das Allgemeine, um zur Existenz zu gelangen, der Individuen bedarf. Das Geheimnis der ganzen Methode besteht nun, daß wir überall sorgfältig auf das im höchsten Grade, auf das schlechthin Absolute achten (Reg. VI). Das im höchsten Grade, das in jeder Beziehung Absolute, daß es für unsere Erkenntnis ein solches gibt, wird von Descartes ohne weiteres vorausgesetzt.

Das schlechthin Absolute aber wird nun für Descartes — das ist der letzte Begriff, bei dem Descartes stehen bleibt — zum schlechthin Einfachen und Einheitlichen. „Absolutum voco, quidquid in se continet naturam puram et simplicem, de qua est quaestio“.

Überall in den Gegenständen gibt es nur wenige solcher reinen und einfachen Naturen; kennen, besitzen wir sie, so ist uns die restlose, lückenlose und absolut gewisse Erkenntnis der betrachteten Gegenstände sicher. Dabei müssen wir, um eine charakteristische Stelle des Discours zu zitieren, bedenken, „daß es ja von jedem Gegenstand (von einem, also einem einfachen Gegenstand, müssen wir erläuternd hinzufügen) nur eine Wahrheit gibt und daß jeder, der sie findet, so viel weiß, als man davon überhaupt wissen kann“. Einen Gegenstand erkennen bedeutet also: ihn in seine letzten, schlechthin einfachen Bestandteile zerlegen und seine Erkenntnis mittelbar aufbauen aus dem, was wir an diesen einfachen Bestandteilen unmittelbar erkennen, es bedeutet zerlegen in die Elemente und Aufbauen, Erzeugen aus denselben, Analyse und Synthese, résolution und composition, wie Descartes selbst die Methode zuerst in der Beantwortung der zweiten Objektionen gegen seine Meditationen bezeichnet.

Nun ist nicht schwer zu sehen, daß Descartes bei diesen Bestimmungen des Erkenntnisbegriffs vor allem an eine bestimmte mathematische Disziplin, an die Arithmetik gedacht hat, wie denn auch in der Tat unmittelbar im Anschluß an die eben zitierte Stelle des Discours auf die Arithmetik als Beispiel einer Wissenschaft exemplifiziert wird, in der es methodische Begründung in dem verlangten Sinn und deshalb auch Lückenlosigkeit und Vollständigkeit der Art, wie sie Descartes schon der systematischen wissenschaftlichen Erkenntnis fordert, gibt: „So kann ein in der Arithmetik unterrichtetes Kind, wenn es eine Addition gemäß den Regeln, die es gelernt, vollzogen hat, sicher sein, daß es von der untersuchten Summe alles gefunden hat, was der menschliche Geist überhaupt finden kann; denn schließlich ist es doch nur die Methode, welche lehrt, die rechte Ordnung zu verfolgen, und alle bedingenden Umstände des Gesuchten zu beachten, welche alles enthält, was den Regeln der Arithmetik Gewißheit verleiht“ (Disc., II). Um nun hier gleich die entsprechenden Termini zu gebrauchen: Von den Zahlen, den Gegenständen der arithmetischen Erkenntnis, gibt es eine deutliche, eine distinkte Erkenntnis

im absoluten Sinn des Wortes. Überall wo das Ideal der „Deutlichkeit“ bei Descartes vorkommt, wird es, wie ja auch der Begriff der distinctio schon besagt, mit dem Zerlegen und Unterscheiden der Teile des erkannten Gegenstandes in Verbindung gebracht, distinkt ist ein Gegenstand erkannt, wenn wir die Elemente, aus denen er besteht, sicher voneinander zu sondern, ihn in diese Elemente restlos zu zerlegen und wieder aus den Elementen lückenlos aufzubauen imstande sind. Die Erkenntnis ist absolut deutlich, wenn die Elemente letzte, absolut einfache Elemente sind. Das alles trifft vollständig bei der Arithmetik zu, die jeden ihrer Gegenstände als eine Summe abstrakter Einheiten begreift. Zugleich sieht man ein, warum die absolut deutliche Erkenntnis in diesem Sinn Lückenlosigkeit und Vollständigkeit der Erkenntnis gewährleistet: das Ganze, das in keinem Sinn mehr enthält als die Teile, das aus den Teilen ohne Rest aufgebaut werden kann, muß auch in allen seinen Eigenschaften aus den Eigenschaften der Teile heraus begriffen werden können: daher die von Descartes erwähnte absolute Vollständigkeit der arithmetischen Erkenntnis. Und dieser Vorzug der arithmetischen Erkenntnis wird in der analytischen Geometrie auf die geometrische Wissenschaft übertragen. Die analytische Geometrie, heißt es an einer Stelle des Discours, verbindet die Vorzüge der antiken Geometrie mit denen der Algebra und verbessert die Fehler der einen durch die andere. Der Vorzug der algebraischen Symbole bestand darin, daß man mit ihnen rechnen, auf sie die arithmetischen Rechenregeln überall zum Zweck der Beweisführung anwenden konnte, im Gegensatz zu den geometrischen Beweisen, die sich auf komplizierte und willkürlich erscheinende Hilfskonstruktionen stützen müssen; der Nachteil in der Leerheit der Symbole, die Algebraiker rechnen gleichsam nur mit Symbolen, ihre Symbole bezeichnen nicht bestimmt vorstellbare und unterscheidbare Gegenstände; darin liegt für Descartes die „Dunkelheit“, die er der Algebra vorwirft (die eher einer „dunkeln Kunst“, als einer Wissenschaft gleiche). In der analytischen Geometrie wir dieser Mangel ausgeglichen, denn hier bezeichnen die algebraischen Zeichen bestimmte vorstellbare und verschiedene Strecken, während zugleich die algebraische Form den überall nach derselben Methode geführten rechnerischen Beweis der zu erweisenden Sätze ermöglicht.

Das Gegenteil der „Deutlichkeit“ ist die „Verworrenheit“, d. h. also das Ineinanderfließen der Elemente, die Unmöglichkeit, sie voneinander zu trennen und zu unterscheiden. Aller Irrtum beruht also eigentlich, das ist die notwendige Konsequenz der gegebenen Bestimmungen, auf einer solchen Verworrenheit der zu erkennenden Gegenstände, auf der Unmöglichkeit, seine letzten Elemente zu finden und voneinander zu trennen. Woraus sich ergibt, daß das Einfache als solches auch irrtumsfrei erkennbar sein muß, daß in der Erkenntnis des Einfachen aller Zweifel, alle Ungewißheit behoben sein muß (vorausgesetzt, daß wir nicht fälschlich ein Zusammengesetztes für einfach halten). Daß das Descartes Meinung ist, sehen wir noch deutlicher wenn wir uns weiter zwei Dinge vergegenwärtigen. Erstens die schon vor-

erwähnte Behauptung, daß es von jedem einfachen Gegenstand nur eine „Wahrheit“ gibt, mit deren Erkenntnis wir alles erkannt haben, was von dem betreffenden Gegenstand zu erkennen ist. Drücken wir dies noch anders aus, so können wir sagen: die Erkenntnis jedes einfachen Gegenstandes kann nur in einem identischen Satz „a ist a“ seinen Ausdruck finden, während bei allen zusammengesetzten Gegenständen die vollständige Erkenntnis die Form annehmen muß „a ist $x + y + z$“ — eine Theorie des Urteils und der Erkenntnis, die erst einerseits bei Hobbes, andererseits bei Leibniz ihre klare und ausdrückliche Form erhält. Und zweitens: die Identifikation der Erkenntnis des Einfachen und des Zusammengesetzten mit der Intuition und Deduktion. Den Einfachen gegenüber ist alles Erkennen ein bloßes Hinschauen, ein Erfassen eines Inhalts, dem Zusammengesetzten gegenüber ein Ableiten, d. h. ein Entstehenlassen aus dem Einfachen.

Ehe wir auf diese Identifikation und die erwähnten Begriffe näher eingehen, noch eins: Es wurde schon erwähnt, daß zu den Dingen, die Descartes an der bestehenden Mathematik nicht befriedigen, dies gehört, daß sie es bloß mit „eingebildeten“ Dingen, mit Zahlen und Figuren zu tun hat. Die reine Arithmetik — es wird auf diesen Punkt noch zurückzukommen sein, — beschäftigt sich nicht mit realen äußeren Gegenständen, sondern mit reinen Erzeugnissen des menschlichen Geistes. Damit aber hängt gerade ihre wissenschaftliche Vollkommenheit, die absolute Deutlichkeit ihrer Erkenntnis zusammen: wir sind gewiß, daß in den Zahlen niemals mehr enthalten ist, als die Summanden, durch die wir sie selbst erst haben entstehen lassen. Die Vollständigkeit in der Erkenntnis der Zahlen ist die Folge davon, daß wir in der Arithmetik sofort synthetisch, aufbauend verfahren können, nicht erst analytisch die Elemente aus dem gegebenen Ganzen abspalten und suchen müssen — ein Verfahren, bei dem wir nie wissen, ob wir denn auch wirklich alle Elemente gefunden haben. Es gehört dieser Gedanke wiederum zu denjenigen, die wir durch die ganze Geschichte der neueren Philosophie bis zu Kants „Untersuchung über die Deutlichkeit der natürlichen Theologie und Moral“ verfolgen können.

In der Regel XII heißt es: „Dicimus . . ., naturas illas simplices esse omnes per se notas et nunquam ullam falsitatem continere. Quod facile ostendetur, si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando.“ Dazu treten eine Reihe weiterer Stellen, an denen die rein intuitive Erkenntnis der einfachen, durch sich selbst bekannten Naturen betont wird. Alles „Erkennen“ aber, das nicht in der Form des bloßen Erschauens, sondern in der des Urteilens sich vollzieht, besteht in dem Ableiten des Zusammengesetzten aus dem Einfachen: „Colligitur, omnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant.“

Intuition, also das unmittelbare Erfassen des Absoluten und Einfachen, durch sich selbst Erkennbaren, und Deduktion, also Ableiten des Zusammen-

gesetzten, des Relativen, nur durch ein Andres Erkennbaren, aus dem Einfachen, sind die einzigen Mittel der Erkenntnis, die einzigen Mittel, die wissenschaftlichen Probleme aufzulösen. Alles Beantworten wissenschaftlicher Fragen, alles Auflösen von Problemen ist, wie Descartes ausführt, eigentlich ein Ableiten eines Unbekannten aus einem Bekannten, ein Zurückführen der Ersteren auf das Letztere. Nun zählt Descartes drei mögliche Probleme auf, auf die sich seiner Meinung nach alle Fragen der Wissenschaft reduzieren lassen. Erstens kann uns der Name eines Dinges, das Wort, mit dem es bezeichnet wird, bekannt sein und wir fragen nach dem gemeinten oder bezeichneten Ding (oder umgekehrt: wir kennen das Ding und fragen nach dem Namen). Zweitens ist uns die Ursache bekannt und wir fragen nach der Wirkung oder wollen umgekehrt die Ursache aus der Wirkung erkennen. Drittens: wir kennen die Teile und fragen nach dem Ganzen oder kennen das Ganze und fragen nach den Teilen (Reg. XII, XIII). Man beachte, daß diese Einteilung nicht nur eine Einteilung der Fragen oder Probleme, sondern offenbar zugleich eine solche der bejahenden oder verneinenden „Urteile" bedeutet, die Descartes vorher der bloßen Intuition entgegengesetzt hatte (s. o.). Es ergeben sich danach drei Formen des Urteils, der urteilenden Aufeinanderbeziehung von Inhalten: erstens das Urteil, das einem Ding seinen Namen oder umgekehrt zuweist, zweitens das Urteil, das zwei Dinge als Ursache und Wirkung aufeinander bezieht, drittens das Urteil, das einen Inhalt als Teil eines anderen charakterisiert. Die bei jedem Wort zu stellende Frage nach dem intuitiv erfaßbaren Sinn desselben gibt Descartes nur Anlaß zu der in der ganzen neueren Philosopihe wiederkehrenden, gegen die Scholastik gerichteten Warnung vor den „idola fori", eine Forderung, von deren Konsequenz noch zu reden sein wird. Bezüglich der Beziehung von Teil und Ganzem und Ursache und Wirkung aber führt nun Descartes in Regel XVII und XVIII aus, daß, um hier die Abhängigkeit der bekannten von den unbekannten Größen zu begreifen, nur die 4 Operationen der Addition, Subtraktion Multiplikation und Division erforderlich seien. Kennen wir, so heißt es im Anfang der XVIII. Regel, die Teile und wollen das Ganze kennen lernen, so bedienen wir uns der Addition, kennen wir das Ganze und den Überschuß des Ganzen über den einen von uns gesuchten Teil des Ganzen, so dient uns das Verfahren der Subtraktion. Ist aber, so fährt Descartes fort, die abzuleitende Größe von den anderen, aus denen sie abgeleitet werden soll, ganz und gar verschieden (plane diversa) und nicht in ihnen enthalten — wir denken sofort an das Verhältnis von Ursache und Wirkung, das ja eben dem des Ganzen und Teils koordiniert wurde — so muß die zu suchende Größe auf die gesuchte in irgendeiner Weise bezogen werden, und wenn man diese Relation suchen will, so muß man sich der Multiplikation, andernfalls der Division bedienen. Mit Hilfe der Multiplikation leiten wir mit anderen Worten aus den „Ursachen" die „Wirkungen", mit Hilfe der Division aus den Wirkungen die Ursachen ab. Hier sind offenbar die letzten Konsequenzen der arithmetischen Auffassung der Erkenntnis gezogen. Alles Erkennen wird zum

Rechnen, die Rechenoperationen die grundlegenden Methoden. Als eigentliches Ziel der Erkenntnis ergibt sich die „Ordnung" der Gegenstände. Alle „Wesenheiten derselben Gattung" (Reg. XIV) müssen sich in eine bestimmte Ordnung bringen lassen, die, wenn wir sie kennen, uns erlaubt, „die einzelnen Gegenstände in kontinuierlicher und ununterbrochener Bewegung des Denkens durchzugehen und in zureichender und geordneter Aufzählung zu umfassen" (Reg. VII). Kurz: die Gegenstände der Erkenntnis bilden eine Reihe der Art, wie sie vorbildlich in der Zahlenreihe gegeben ist.

Nun stößt die Erkenntnis, wie ihr Wesen hier geschildert wurde, auf eine prinzipielle Grenze: wir können die letzten einfachen Wesenheiten nicht auseinander ableiten oder deduzieren, wir müssen die letzten voneinander verschiedenen Gattungen dieser Wesenheiten kennen, durch die Intuition kennen, um sie als Ausgangspunkt dieser Deduktion benutzen zu können. Descartes bezieht sich auf die Farben als Beispiel: „Wenn jemand z. B. von Geburt an blind ist, so kann man nicht hoffen, daß wir durch noch so viele Argumente es dahin bringen werden, daß er die richtigen Ideen der Farben wahrnimmt, die wir aus den Sinnen geschöpft haben; wenn jemand aber einmal die Grundfarben gesehen hat, die zwischen ihnen liegenden Mischfarben aber nicht, so kann es wohl geschehen, daß er sich die Bilder der nichtgesehenen Farben nach ihrer Ähnlichkeit mit den anderen ‚per deductionem quandam' vorstelle" (Reg. XIV).

Gerade dies Beispiel nun ist geeignet, auf die interessanteste und bedenklichste Schwierigkeit aufmerksam zu machen, auf die die arithmetische Auffassung der Erkenntnis und des Erkenntnisziels stößt. Darf man die Mischfarbe gegenüber den Grundfarben, aus denen sie entsteht, darf man, um die Frage allgemein zu stellen, das „Produkt" gegenüber den Faktoren durch deren Zusammenwirken es zustande kommt, dürfen wir die Wirkung gegenüber den Ursachen, die sie hervorbringen, als etwas wenigstens relativ Neues und Selbständiges betrachten? Oder sind die Ursachen in der Wirkung, die Wirkungen in der Ursache absolut „enthalten", d. h. ist die Wirkung schließlich nur eine Summe von Ursachen, das Verhältnis von Ursache und Wirkung letzten Endes doch auf das von Ganzem und Teil zurückzuführen? Gleichgültig, wieweit sich Descartes diese Frage bewußt gestellt hat, kann man jedenfalls sagen, daß hier in seiner Auffassung ein Schwanken, eine gewisse Unklarheit unverkennbar ist. Daß das Multiplizieren eigentlich ein Addieren ist, wie das Potenzieren ein Multiplizieren, darüber ist sich Descartes natürlich im Grunde klar. Trotzdem unterscheidet er in der vorhin zitierten Stelle (Reg. XVIII) das Addieren und Subtrahieren als das Finden einer Größe aus einer anderen, in der sie enthalten ist, vom Multiplizieren und Dividieren, durch die eine von der gegebenen vollständig verschiedene Größe gefunden wird. Er denkt dabei offenbar wesentlich an die geometr sche Konstruktion, in der das Finden des Produktes zweier Strecken a und b das Finden einer dritten Strecke c bedeutet, die sich zu einer der beiden ersten Strecken wie die zweite zur Längeneinheit verhält. Diese geometrische Konstruktion zeigt uns die

Faktoren als 2 Größen und das Produkt als eine dritte von ihnen ebenso wie von ihrer Summe und Differenz verschiedene Größe. Ferner: gemäß ihrer Ähnlichkeit sollen wir aus den Grundfarben die Mischfarben ableiten. Dazu stimmt es, wenn an einer der früher zitierten Stellen die Beziehung der Ähnlichkeit denen der Ursache und Wirkung, des Ganzen und Teils, des Worts und bezeichneten Dinges koordiniert wird als Beziehung, die uns ein Ableiten des Gesuchten aus dem Gegebenen gestattet.[1] Dann aber wird doch wieder unmittelbar darauf hinzugefügt, daß die Vergleichungen zweier Gebilde nur dann „einfach und offen" (simplices et apertas) sind (das will, wie das Voraufgehende ergibt, sagen: daß sie nur dann zu einem festen und unbezweifelbaren Resultat führen, zu einem Resultat, das als intuitiv erfaßte Wahrheit gelten kann), „wenn das Gesuchte und Gegebene gleicherweise an einer bestimmten Natur teilhaben", daß „ein großer Teil des menschlichen Fleißes darin besteht, diese Proportionen darauf zurückzuführen, daß die Gleichheit zwischen dem Gesuchten und etwas Bekannten klar erhellt". „Zu bemerken ist dann, daß nichts auf diese Gleichheit zurückgeführt werden kann, als was dem Mehr und Weniger unterliegt" — die quantitativ faßbaren Größen. Hieraus endlich folgt ohne weiteres, daß es von nicht geringem Nutzen sein wird, wenn wir das, was sich anerkanntermaßen von den Größen im allgemeinen aussagen läßt, auf die Art der Größe übertragen, die am leichtesten und distinktesten von allen in unserer Einbildung sich darstellt." Dies ist nun die räumliche Ausdehnung. Und „es ist auch ohne weiteres aus sich evident, daß in keinem anderen Subjekt alle Verschiedenheiten der Verhältnisse sich deutlicher darstellen: denn wenngleich man ein Ding als weißer denn ein anderes, im gleichen einen Ton als höher wie einen anderen bezeichnen kann und ebenso mit allem übrigen, so kann man dennoch nicht exakt definieren, ob ein derartiges Übertreffen im doppelten und dreifachen Verhältnis besteht usw., außer gemäß einer bestimmten Analogie zur Ausdehnung des gestalteten Körpers". Man sieht: an die Stelle der bloßen Ähnlichkeit und Verschiedenheit tritt die Meßbarkeit: Nur eine solche Ähnlichkeit, bei der die ähnlichen Gegenstände als Gegenstände gleicher Art, von denen jedoch der eine ein bestimmtes, zahlenmäßig angebbares Vielfaches des anderen ist, betrachtet werden können, nur eine Ähnlichkeitsrelation zwischen 2 Gegenständen, die genauer eine zahlenmäßig fixierbare, eine nur quantitative Verschiedenheit ist, erlaubt es, den einen Gegenstand aus dem anderen zu „deduzieren". Das Verhältnis des „Ähnlichen" wird damit, soweit es zur Grundlage einer Deduktion dienen kann, doch wieder auf das des Ganzen und Teils zurückgeführt (ähnlich ist, was aus gleichen Teilen zusammengesetzt ist; der Grad der Ähnlichkeit bemißt sich nach der Anzahl der gleichen Teile) und Descartes hat ein Recht dazu, in seiner zweiten Aufzählung der

---

[1] Reg. XII: „Wir behaupten achtens, daß man nur ableiten kann entweder die Dinge aus den Worten, oder die Ursache aus der Wirkung, oder die Wirkung aus der Ursache oder das Ähnliche aus dem Ähnlichen, oder die Teile bzw. das Ganze selbst aus den Teilen".

Beziehungen, die einen deduktiven Schluß von einem Gegenstand auf einen anderen gestatten, die Ähnlichkeit fortzulassen (Reg. XIII).

Bemerkenswert ist nun hier, wie Descartes aus diesen Gedanken die Berechtigung und Notwendigkeit einer mathematisch-geometrischen Physik und ihrer grundlegenden Hypothesen erschließt. Wenn nur bei ähnlichen Gegenständen, deren Unterschied zugleich quantitativ faßbar oder meßbar ist, ein deduktiver Schluß vom einen auf den anderen möglich ist, so ergibt sich ohne weiteres die Notwendigkeit, Farben, Töne usw. durch Bewegungen zu ersetzen, um sie zu Gegenständen wissenschaftlicher Erkenntnis zu machen: raumzeitlich ausgedehnte Größen, nicht aber Farben und Töne sind an sich meßbar, wie in der oben zitierten Stelle (Reg. XIV) ausgeführt wurde.

Man sieht deutlich: ein gewisses Schwanken zwischen zwei verschiedenen Auffassungen ist hier bei Descartes unverkennbar. Nach einzelnen Wendungen soll es möglich sein, wo „ähnliche" Gegenstände vorhanden sind (wie im Fall der Farben) einen Ansatzpunkt zur Deduktion zu gewinnen (die Mischfarben aus den Grundfarben zu deduzieren). Nach anderen wird die Möglichkeit der Deduktion auf diejenigen Gegenstände beschränkt, deren Ähnlichkeit genauer eine nur quantitative (meßbare) Verschiedenheit ist, also auf raum-zeitlich ausgedehnte Größen. Mit anderen Worten: Descartes schwankt hier — vielleicht ohne sich dessen vollkommen bewußt zu werden — zwischen einer mathematischen Physik oder geometrischen Naturbetrachtung, die die Physik in Geometrie und Kinematik auflöst, und der Idee einer Universalmathematik. Die mathematische Physik fordert eine Ersetzung der Qualitäten durch unmittelbar quantitativ faßbare, also meßbare Größen, wie wir sie nur in den Raum- und Zeitgrößen besitzen, da, wie Descartes richtig gesehen hat, nur Raum- und Zeitgrößen aufeinander abtragbar und damit aneinander meßbar sind. Die Universalmathematik versucht der Idee nach auch die Qualitäten als solche mathematisch zu behandeln, d. h. in solche Reihen zu ordnen, die eine Art Konstruktion oder wenigstens eindeutige Bestimmung der Qualitäten aus- und durcheinander ermöglichen, sie muß zu diesem Zweck nicht den Anwendungsbereich der Arithmetik und Geometrie, sondern den in der üblichen Arithmetik und Geometrie herrschenden Funktionsbegriff erweitern. —

Die Verschiedenheit von Ursache und Wirkung, die Unmöglichkeit, diese Verschiedenheit zu erklären, die Wirkung, soweit sie von der Ursache verschieden ist, aus ihr abzuleiten, ist die unüberwindliche Schwierigkeit auf die die arithmetische Auffassung der Erkenntnis stößt — die arithmetische Auffassung, für die sich letzten Endes die „Wirkung" aus der „Ursache" bzw. die Ursache aus der Wirkung immer durch Addition oder Subtraktion (auf die sich Multiplikation und Division zurückführen lassen) errechnen lassen muß. Mit anderen Worten, das Werden überhaupt, das sich Verändern bleibt unfaßbar. Es kann nur gezeigt werden, daß in der Ursache die Wirkung steckt, aber nicht, daß aus der einen die andere wird.

In dieser Allgemeinheit wird die Schwierigkeit indessen für Descartes verdeckt durch die scheinbare Klarheit und Durchsichtigkeit bestimmter Veränderungen: der Ortsbewegungen. Hier können wir, scheint es, unmittelbar die Tätigkeit selbst, das Übergehen, das Mitteilen der Bewegung, kurz das Wie einer Veränderung also einer Wirkung erfassen. Man vergleiche die Ausführungen in Regel IX. Wir stellen uns die Frage, ob es momentane Fernwirkungen durch den Raum gibt. Die magnetische Kraft oder die Einwirkung der Gestirne oder die Fortpflanzung des Lichtes sind dunkle und undurchsichtige Beispiele, die uns zwar das Vorhandensein irgendeiner Einwirkung oder Veränderung, aber nicht das Wie derselben erkennen lassen. Von den Magneten, so können wir zur näheren Erläuterung sagen, könnte ebensogut eine abstoßende Kraft ausgehen, das Licht könnte an sich ebensogut zeitlos wie in der Zeit durch den Raum sich fortpflanzen. Dagegen sehen wir sofort ein, daß ein fallender Stein nacheinander die Punkte seiner Bahn durchläuft, während die Kraft, die einen Stock bewegt, gleichzeitig alle seine Teile bewegen muß. Wie von einer Ursache entgegengesetzte Wirkungen ausgehen können, sehen wir ein bei der Wage, auf der dasselbe Gewicht die eine Schale senkt, die andere hebt, während bei einem Arzneimittel, das verschiedene Wirkungen übt, das Wie dieser Wirkungen uns undurchsichtig bleibt.

Man kann mit Recht sagen, daß hier für Descartes die reine Geometrie und Kinematik die Arithmetik ergänzt. Wenn wir durch Bewegung eines Punktes eine Linie entstehen lassen, wenn wir den einen unendlichen Raum durch abtrennende und begrenzende Bewegungen in bestimmte einzelne Körper zerlegen, so ist das auch eine Synthese, ein gedankliches Hervorgehenlassen und Erzeugen der Linie aus dem Punkt, des einzelnen Körpers aus dem Raum, der Wirkung aus der Ursache. Aber diese Synthese ist nicht ein eigentliches Zusammensetzen der Wirkung aus Ursachen, es ist keine Synthese rein im Sinne der Arithmetik. Es ist kein Zusammensetzen, sondern, wenn man will, ein vorstellendes und denkendes Verfolgen eines Weges, auf dem etwas entsteht. Ich kann in Gedanken den Punkt oder die Linie in bestimmter Weise sich bewegen lassen und erkenne unmittelbar die Figur, zu der diese Bewegung führen muß, während ich nicht in der gleichen Weise aus der Vorstellung die Wirkung eines Arzneimittels abzuleiten vermag. Doch sind diese Dinge in den Regeln nur ganz gelegentlich einmal angedeutet, deduzieren heißt für Descartes hier fast ausschließlich Zusammensetzen und Zerlegen im Sinn der Arithmetik und wir werden sehen, wie erst später unter den Einflüssen neuer Problemstellungen und Begriffsbildungen diese geometrische Deduktion eine stärkere Bedeutung und einen besonderen Sinn gewinnt.

Endlich ist klar, daß, ob er sich auf die arithmetische oder geometrische Deduktion bezieht, jedenfalls Descartes sein synthetisches Erzeugen der Wirkung aus der Ursache der scholastischen Erklärungsweise durch qualitates occultae entgegensetzen konnte. Wenn ich dem Mond eine dunkle Eigenschaft zuschreibe, durch die er die Körper abkühlt, während er sie durch sein Licht erwärmt, so habe ich damit in keiner Weise nur verständlich gemacht,

wie der Mond zugleich Ursache von Wärme und Kälte sein kann, so liegt hier weder ein Errechnen der Wirkung aus der Ursache, noch ein synthetisch-geometrisches Erzeugen vor (wie in dem von Descartes angeführten Fall der Wage, an der ich sehe, wie dasselbe Gewicht in demselben Augenblick die eine Wagschale hebt, während sie die andere senkt).

Deutet sich in der Hereinziehung der geometrischen Genese einer Figur erst eine gewisse Modifikation des an der Arithmetik orientierten Erkenntnisbegriffs langsam an, eine Modifikation, die wir dann später in der Entwicklung des Cartesischen Kraft- und Ursachbegriffes wiedertreffen und weiter verfolgen werden, so führt ein anderes Gedankenmotiv zu einer Veränderung, deren Tendenzen sich schon deutlicher erkennen lassen.

Durch die Zusammensetzung, die Verknüpfung der „einfachen Naturen", entsteht die Mannigfaltigkeit der Gegenstände. Nun unterscheidet Descartes bezüglich eben dieser Verknüpfungen eine notwendige und zufällige Verknüpfung. „Zufällig" ist z. B. die Verknüpfung von Körper und Seele, von Mensch und Kleidung; „notwendig" diejenige von Gestalt und Ausdehnung, Dauer und Bewegung. Wir können eine Figur nicht ohne Ausdehnung, noch Bewegung ohne Dauer denken, wir sind nicht imstande, das eine ohne das andere deutlich zu erfassen, damit ist die „Notwendigkeit" ihrer Verknüpfung gegeben. „Notwendig ist die Verknüpfung, wenn ein Ding in dem Begriff des anderen in verworrener Weise so eingeschlossen ist, daß wir nicht imstande sind, eins von beiden deutlich zu erfassen, wenn wir urteilen, daß sie voneinander getrennt sind" (Reg. XII).

Die Bestimmung des Begriffs der notwendigen Verknüpfung ist nun aber wiederum nicht ganz klar und eindeutig. Wenn wir die oben zitierte Definition wörtlich nehmen, so sind zwei Dinge dann notwendig verknüpft, wenn das eine im andern enthalten ist und deshalb in ihm gefunden wird, wenn wir es in seine Elemente zerlegen oder, was dasselbe bedeutet, wenn wir es „deutlich" denken. In diesem Sinn kann auch nur das Beispiel verstanden werden das Descartes unmittelbar den erwähnten Beispielen der Gestalt und Ausdehnung, sowie der Bewegung und Dauer anschließt und das bezeichnenderweise wieder dem Zahlengebiet entnommen ist: „wenn ich sage, daß $4 + 3 = 7$ ist, so ist diese Verbindung notwendig, und ich kann die Zahl 7 gar nicht distinkt denken, wenn ich nicht die Zahl 3 und die Zahl 4 in einer gewissen verworrenen Weise in sie einschließe." Nehmen wir dies Beispiel für die Interpretation des Cartesischen Gedankens zur Richtschnur, so wird auch die „Ausdehnung" zu einem Teil der „Figur", die Dauer zu einem Element der Bewegung, Dauer und Ausdehnung etwas, das wir in der Bewegung und Figur finden, wenn wir das Wesen jener Dinge analysieren. Das würde sich natürlich alles in die bisher besprochene arithmetische Auffassung der Erkenntnis vortrefflich einfügen.

Auf der anderen Seite aber ergibt sich klar, daß es dann nur notwendige Beziehungen zwischen einem Zusammengesetzten und dem in ihm enthaltenen Einfachen, nicht zwischen einfachen Naturen selbst geben kann. Und damit

wiederum stimmen die weiteren Ausführungen nicht. In Regel XII wird die Frage aufgeworfen, wie wir die notwendigen Verknüpfungen erkennen, und die Antwort gegeben: die evidente Intuition erstrecke sich nicht nur auf die einfachen Naturen selbst, sondern auch auf ihre notwendigen Verknüpfungen miteinander. Es werden also hier notwendige Verknüpfungen einfacher Inhalte als Gegenstände der Erkenntnis vorausgesetzt. Außerdem werden an anderer Stelle sowohl Ausdehnung wie Gestalt, sowohl Dauer wie Bewegung als „einfache“ Naturen bezeichnet, deren Erkenntnis so durchsichtig und distinkt ist, daß sie von unserem Geist nicht in eine Mehrheit von noch distinkter erkannten geteilt werden können, die Parallele mit dem arithmetischen Beispiel stimmt also danach hier nicht, die Ausdehnung ist nicht in der Gestalt oder die Dauer in der Bewegung so „enthalten“, wie die 3 in der 7.

Zugleich muß man diese Dinge nun in Verbindung bringen mit einem weiteren hier anschließenden Gedankengang. In Regel XII. führt Descartes zwei weitere wichtige Unterscheidungen ein. Erstens unterscheidet er die Dinge, die für unseren Verstand sich als einfach darstellen, von denjenigen, die auch in ihrer tatsächlichen Existenz einfach sind. Beispiel: Ein Körper von bestimmter Gestalt ist für unsere denkende Betrachtung etwas Zusammengesetztes, da wir an ihm Ausdehnung, Gestalt, Körperlichkeit als verschiedene Momente unterscheiden können, aber er ist in seiner realen Existenz etwas Einfaches und Einziges, da diese drei Dinge untrennbar („notwendig“) verknüpft sind, „niemals in voneinander unterschiedener Existenz vorhanden gewesen sind“. Damit werden die „einfachen Naturen“ zu den letzten durch das Denken unterscheidbaren Elementen der Dinge, die „notwendigen Verknüpfungen“ aber zeigen uns, welche von diesen einfachen Naturen nicht ohne einander existieren können und deshalb ein Ganzes bilden, das in gewissem Sinn, nämlich als existierendes Gebilde, „an sich“, nicht für die abstrahierende Betrachtung des Verstandes, wieder ein Einfaches ist.

In dieser Hinsicht führt uns die zweite Unterscheidung, die Descartes an dieser Stelle macht, noch einen Schritt weiter. Er unterscheidet in einer Weise, die an Locke erinnert, unter den Dingen, die vom abstrahierenden Verstand als einfach erkannt werden, diejenigen, die „rein intellektuell“ von denjenigen, die rein „materiell“ und von denen wiederum, die beides zugleich sind, eine Einteilung, deren Vollständigkeit und Ausschließlichkeit betont wird. Zweifel, Unwissenheit, Wille werden als Beispiel der intellektuellen, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung als Beispiel der materiellen Ideen eingeführt. Als sowohl materiell wie geistig werden hervorgehoben „Existenz“, „Einheit“, „Dauer“. Dann heißt es weiter: „Huc etiam referendae sunt communes illae notiones, quae sunt veluti vincula quaedam ad alias naturas simplices inter se conjungendas, et quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus.“ Als solche „vincula“ werden gewisse Axiome namhaft gemacht: sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie untereinander gleich.

Die Stelle ist aus verschiedenen Gründen wichtig. Erstens zeigt sie den

Ursprung des Cartesischen Begriffs der „notiones communes". In der späteren Terminologie (Princ. I) wird der stoische Terminus „Gemeinbegriff" als gleichbedeutend mit Axiom und „ewiger Wahrheit" gebraucht. Wie kommt Descartes dazu, gewisse allgemeingültige und einsichtige Urteile als „Gemeinbegriffe" zu bezeichnen? Wir sehen hier den Ursprung dieser Bezeichnung: Die Gemeinbegriffe sind zunächst bestimmte Begriffe — Existenz, Dauer, Einheit, Grenze, Gleichheit, Verschiedenheit — nämlich Begriffe, die keine spezifischen Inhalte materieller oder geistiger Art, sondern etwas bezeichnen, das sich an oder in allen Inhalten der einen und der anderen Gattung finden kann. Sowohl ausgedehnte Körper, wie Gedanken und Willensakte besitzen Existenz und Dauer, sind gleich und verschieden, grenzen sich gegeneinander ab. Für diese der materiellen und geistigen Welt gemeinsamen Ideen gelten nun bestimmte Axiome, die damit zugleich für die Gegenstände gelten müssen, auf die wir die Gemeinbegriffe anwenden, von denen wir sie abstrahieren. Sofern überhaupt zwischen Gegenständen die Relation der Gleichheit besteht, gilt für sie auch der Satz, daß, wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, sie auch untereinander gleich sind. Diese Axiome aber erfassen wir intuitiv mit den betreffenden Gemeinbegriffen zusammen, für die sie gelten, bzw. wir erkennen sie intuitiv mit Hilfe und an der Hand spezieller Beispiele aus dem Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung. Drei beliebige gleiche Gegenstände können dazu dienen, die Wahrheit des oben erwähnten Axioms zu erkennen.

Man beachte dabei, daß Descartes eigentlich nirgends die Axiome selbst und den Grund ihrer Geltung sich zum Problem macht. Wie wir dazu kommen, diese Axiome für evident zu halten, mit welchem Recht wir dafür halten, daß diese Evidenz nicht ein bloßes blindes Glauben ist — diese Frage wird von Descartes hier noch nicht gestellt, sie wird erst später bei ihm durch Gassendis Einwände gegen die Meditationen angeregt. Hier gilt für ihn noch als selbstverständlich, daß, wenn wir die einfachen Naturen intuitiv erfassen, wir alles zweifelsfrei kennen, was von ihnen gilt, eine weitere Frage nach dem Erkenntnisgrunde der für die geltenden Urteile nicht gestellt zu werden braucht. Auch das „lumen naturale" bedeutet deshalb an dieser Stelle nur das Erfassen der einfachen Naturen, nichts weiter. Erst später wird das natürliche Licht zu der besonderen Fähigkeit, vermöge deren wir notwendige Zusammenhänge als solche erfassen.

Fassen wir noch einmal zusammen. Der in den Regeln vorherrschende Erkenntnisbegriff ist an der Arithmetik orientiert. Erkennen bedeutet: Zerlegen des zu erkennenden Gegenstandes in seine letzten einfachen Elemente (daß es solche gibt, wird als selbstverständlich vorausgesetzt) und Aufbauen aus denselben (Analyse und Synthese). Das restlose Gelingen des Aufbaues, der Synthese, ist gleichsam die Probe aufs Exempel, auf die Richtigkeit der Analyse. Das Erkennen der Elemente ist ein intuitives Erfassen, das des Zusammengesetzten ein „Urteilen", woraus sich ergibt, daß streng genommen jedes Urteil einen Gegenstand als Teil eines anderen setzt oder bezeichnet. Wenn

wir von der Erkenntnis eines Dinges aus die eines anderen gewinnen, eine Erkenntnis also aus einer anderen „erschließen", so müssen die Dinge streng genommen im Verhältnis des Ganzen und Teil zueinander stehen. Daraus ergibt sich eigentlich auch die Notwendigkeit, das Verhältnis von Ursache und Wirkung auf das vom Ganzen und Teil zurückzuführen. In gewissen Sinn geschieht das auch, aber es machen sich doch zugleich auch ablenkende Tendenzen bemerkbar, um so mehr, als die Verschiedenheit von Ursache und Wirkung von Descartes selbst betont wird. Diese ablenkenden Tendenzen gehen einmal aus von der Analyse der Veränderung. In bezug auf die Veränderungen werden solche, deren Wesen und deren „Wie" klar durchschaubar ist (Bewegungen) von undurchsichtigen und an sich unverständlichen unterschieden. Ferner aber werden die Verbindungen, die die Elemente miteinander eingehen, nicht mehr überall als Verbindungen gleicher Art (als einfache Summierungen im arithmetischen Sinn können wir sagen) aufgefaßt, sondern zwischen notwendigen und zufälligen Verknüpfungen unterschieden. Zugleich sondern sich die Begriffe ab, die eigentlich „Fesseln", Verknüpfungsbegriffe, Klammern sind, die die einfachen Naturen zu notwendig zusammen existierenden Gegenständen verknüpfen und es treten mit diesen Begriffen zugleich allgemeine Sätze auf, die die Beziehungen zwischen den Dingen zum Ausdruck bringen. Aber es handelt sich hier zunächst nur um Ansätze, eine scharfe Scheidung zwischen den Elementen und den (kategorialen) Beziehungen zwischen den Elementen, ein deutlicher Ausdruck etwa des Gedankens, daß das Erkennen, das „Urteilen" auf die notwendigen Beziehungen zwischen für sich erfaßbaren Gegenständen geht und des anderen, daß diese Notwendigkeitsbeziehungen als solche allgemeine Sätze — Grundsätze — enthalten, findet sich nicht. (Es sei noch besonders betont, daß sich unter den notiones communes weder der Substanz- noch der Kausalbegriff, unter den Axiomen nicht das Kausalgesetz aufgeführt findet.)

Noch ein Punkt. Durch den Terminus „Deduktion" bezeichnet Descartes die eigentliche Arbeit der Wissenschaft. Hinter diesem Ausdruck aber verbirgt sich genauer betrachtet ein dreifaches. Wir denken bei der Deduktion erstens an die Zurückführung eines Gegenstandes auf einen anderen oder eine Reihe anderer. Diese Zurückführung geschieht, wenn wir einen Gegenstand als eine Summe oder als Differenz zweier anderer erkennen, wenn wir den einen Gegenstand im anderen wiederfinden. Zweitens denken wir bei der Deduktion an das Entstehenlassen eines Gegenstandes aus einem anderen im Denken, das Entstehenlassen der Linie durch die Bewegung eines Punktes, der Fläche durch die Bewegung einer Linie. Wir „deduzieren" einen Gegenstand, indem wir ihn „genetisch definieren". Drittens bedeutet Deduktion den Vernunftschluß, die syllogistische Herleitung eines Urteils, eines Satzes aus einem anderen. Nun hängen diese drei Dinge untereinander zusammen. Das kann uns speziell das Beispiel der Arithmetik zeigen. Ich erkenne das Wesen der Zahl drei, indem ich sie durch die Summe $1 + 1 + 1$ definiere, indem ich sie in dieser Weise restlos aus nicht weiter zerlegbaren, einfachen

und bekannten Elementen zusammensetze. Ich kann aber diese Definition auch auffassen als ein Entstehenlassen der Drei durch den Akt der Addition, des Zusammenzählens, in dem $1 + 1 + 1 = 3$ den Ausdruck einer genetischen Definition erblicken. Endlich kann ich drittens jene Definition als volle Erkenntnis der definierten Zahl nur dann betrachten und gebrauchen, wenn ich auch mit ihrer Hilfe die Eigenschaften und Beziehungen der Zahlen zueinander berechnen, also in schlüssiger Form sie herleiten kann. Definiere ich 2 als $1 + 1$, 3 als $1 + 1 + 1$, so kann ich aus diesen Definitionen den Lehrsatz ableiten, daß $2 + 1 = 3$ ist. Aber ich kann das nur, indem ich die Rechenregeln, z. B. den von Descartes als Beispiel zitierten Satz „Sind 2 Größen einer dritten gleich, so sind sie untereinander gleich" auf die Definitionen (die ihn im Grunde freilich schon als gültig voraussetzen) anwende. So werden die Rechenregeln zu Grundsätzen, „auf deren Evidenz sich das stützt, was wir beim Schluß folgern" (Reg. XII), sie werden zu den letzten grundlegenden Voraussetzungen eines syllogistisch-deduktiven Systems.

An mehr als einer Stelle der Regeln äußert sich Descartes abfällig über die Syllogistik: allein kraft der syllogistischen Form gewinnen wir keine sicheren Erkenntnisse, das syllogistische Ableiten von Erkenntnissen auseinander ist noch keine wissenschaftliche Erkenntnis. Darum aber verwirft Descartes nicht die Syllogistik schlechthin. Im Gegenteil ist er offenbar überzeugt davon, daß sich jedes wissenschaftlich gültige System auch in Form eines syllogistischen Systems von Sätzen muß darstellen lassen. Stellen wie nun die Frage, wann ein syllogistisches System von Sätzen den Wert einer wissenschaftlichen Erkenntnis hat, so kann die Antwort nur lauten: es hängt das ab von der Richtigkeit der Definitionen und Axiome. In den „Regeln" aber faßt, wie wir sehen, Descartes fast ausschließlich die Definitionen ins Auge, die er wesentlich nach dem Muster der arithmetischen Definitionen sich vorstellt: die Definitionen müssen klar und deutlich und vollständig sein, d. h. sie müssen die letzten Elemente oder Summanden des zu Definierenden vollständig angeben. Die Evidenz der Axiome ist noch nicht im gleichen Maß zum Problem geworden. Endlich aber gehört nun gerade zur „Richtigkeit" der Definition, sofern es sich um eine Erkenntnis der Gegenstände der Natur handelt, nicht nur die „Klarheit und Deutlichkeit", sondern noch eins: die Gewißheit, daß es sich in den angenommenen Elementen auch um Gegenstände der Wirklichkeit und nicht bloß um ausgedachte Begriffe handelt. Damit kommen wir zu einem weiteren Punkt der Descartesschen Philosophie, der zugleich von der reinen Methodenlehre zur Metaphysik hinüberführt.

2. Methode und Wirklichkeit.

„Ich will von der Philosophie nichts sagen, als daß ich sah, daß sie von den ausgezeichnetsten Köpfen, die seit Jahrhunderten gelebt haben, gepflegt worden ist und sich trotzdem noch kein Satz in ihr findet, über den man nicht streitet und der infolgedessen nicht zweifelhaft wäre" (Dis-

cours, I). „Was sodann die übrigen Wissenschaften anbetrifft, so entlehnen sie ja ihre Prinzipien der Philosophie und ich urteilte daher, daß man auf so wenig festen Grundlagen nichts Gegründetes gebaut haben könnte“ (ebenda). „Wir haben nun oben gesagt, daß von allen Wissenschaften allein Arithmetik und Geometrie jedes Fehlers der Falschheit und Ungewißheit bar sind“ (Regeln, II). „Aus alledem folgt, nicht zwar, daß man allein Arithmetik und Geometrie betreiben soll, aber doch, daß die, welche den rechten Weg zur Wahrheit suchen, sich mit keinem Gegenstand beschäftigen dürfen, von dem sie nicht eine den arithmetischen und geometrischen Beweisen gleichwertige Gewißheit zu erlangen imstande sind“ (ebenda).

Die Gewißheit der Arithmetik und Geometrie beruht darauf, daß sie sich mit so „reinen und einfachen“ Gegenständen beschäftigt, daß ihre Sätze „gänzlich in verstandesmäßig abzuleitenden Folgerungen bestehen“ (Reg. II). Daraus ergibt sich, daß, wenn wir die mathematische Methode auf die Philosophie, auf die „Weltweisheit“ und jene anderen, von ihr abhängigen Wissenschaften anwenden wollen, wir eben auch hier nach den „reinen und einfachen“ Naturen suchen müssen — nach den einfachen Naturen oder Wesenheiten, durch deren Zusammensetzung und durch deren Zusammenwirken die „Welt“ entsteht, so wie durch die Zusammensetzung der numerischen Einheiten die Zahlen, durch die der Strecken die geometrischen Gebilde entstehen.

Hier liegt nun offenbar der Ausgangspunkt des Cartesischen Dualismus. Schon in den Regeln wird, wie erwähnt, die Unterscheidung der geistigen und materiellen Dinge als eine letzte Unterscheidung der einfachen Naturen selbst eingeführt. Alles Wirkliche ist entweder geistiger oder materieller Natur; damit sind bereits Bewußtsein und Körperwelt als letzte wesensverschiedene Elemente der Wirklichkeit gekennzeichnet. Man denke daran, daß für Descartes das Einfache zugleich das durch sich selbst Erkennbare bedeutet, das intuitiv Erkannte, auf das ich nur hinzublicken, bei dem ich nicht auf ein anderes zu reflektieren brauche, um es zu erkennen. Nun „läßt sich keine körperliche Idee ausdenken, die uns eine Vorstellung davon gäbe, was Erkenntnis, Zweifel, Unwissenheit wäre“; umgekehrt erkennen wir, „daß Gestalt, Ausdehnung, Bewegung allein in den Körpern vorhanden sind“ (Reg. XII). Die absolute Verschiedenheit von Bewußtsein und Ausdehnung, die Unmöglichkeit, eines dem anderen in irgendeiner Weise unterzuordnen oder als Spezialfall desselben aufzufassen, ergibt den Satz von der substanziellen Verschiedenheit von „Seele“ und „Körper“, oder genauer den Satz, daß alles Seelische einer-, alles Körperliche andererseits nicht auf dieselben, sondern auf letztverschiedene einfache Naturen zurückgeführt werden müssen. Auch später wird die dualistische Zusammensetzung der gesamten Wirklichkeit durch keine anderen Argumente bewiesen.

Nun behandelt Descartes hier und später den Gegensatz des Physischen und Psychischen mit absoluter Selbstverständlichkeit als einen ausschließenden Gegensatz: Es gibt nichts Drittes neben Körper und Seele. Alles Wirkliche ist entweder physisch oder psychisch, es ist, wenn es nicht selbst Körper

oder Seele ist, so im Körper oder in der Seele. Darin liegt die Ablehnung jeder Platonisierenden Hypostasierung eines Allgemeinen, die für Descartes von Anfang an und jederzeit selbstverständlich gewesen ist: Universalia, insbesondere auch die Zahlen und die allgemeinen Gegenstände der Geometrie sind etwas im Geist, im denkenden Bewußtsein des Einzelnen Existierendes. Insbesondere auch: der allgemeine Begriff fließt bei Descartes mit dem abstrakten Merkmal, Abstraktion mit der Generalisation zusammen.[1] Es gibt nur ein reelles, entweder seelisches oder körperliches, kein ideelles Sein.

Diesem, wie gesagt, für Descartes völlig selbstverständlichen Satz widersprechen auch die Ausführungen in der 5. Meditation nicht. Hier wird von der Idee des Dreiecks und der Zahl gesprochen. Obgleich diese Ideen nichts an sich Wirkliches bezeichnen, können wir doch allgemeingültige Sätze aufstellen und beweisen, die für das Dreieck und die Zahl gelten, gibt es doch allgemeingültige und allgemeinverständliche Erkenntnisse von diesen Gebilden. Darin liegt für Descartes ein Problem: wie kann es allgemeingültige und -verständliche Erkenntnis von Gegenständen geben, die doch nur im Bewußtsein des Einzelnen existieren? Die Antwort auf das Problem wird durch den Begriff der angeborenen Ideen gegeben: wären die Gegenstände reine Phantasieprodukte, so wäre Mathesis als Wissenschaft nicht möglich; ich kann von bloß von mir erfundenen Dingen zwar alles Mögliche aussagen, aber damit werden diese Aussagen noch nicht zu einer gültigen Wissenschaft. Das werden sie erst, wenn ich voraussetzen darf, daß die betreffenden Begriffe kein Zufallsprodukt meines rein persönlichen Denkens sind. Und diese Möglichkeit wird durch den Begriff der idea innata abgeschnitten. Die ideae innatae sind Begriffe in uns — sie sind ein Psychisches — aber sie sind nicht Produkte unserer Willkür, sondern dem Wesen unseres Geistes durch Gott anerschaffen.

Darin aber, daß auch die klaren und deutlichen Begriffe als Begriffe zunächst Tatbestände in uns sind, ja daß dies ganz besonders von den Begriffen der reinen Mathematik gilt — ich erinnere an das früher zitierte Wort von den „eingebildeten“ Figuren und den „bloßen“ Zahlen — liegt nun der Punkt, der die reine Mathematik von der Weltweisheit scheidet und der die Unsicherheit der philosophischen Prinzipien eigentlich bedingt. Die Klarheit und Deutlichkeit eines Begriffes gewährleistet sichere Erkenntnis, d. h. Vollständigkeit und Sicherheit der Erkenntnis des betreffenden Begriffs, gibt mir die Gewähr, daß ich von dem betreffenden Begriff nichts Falsches (Widersprechendes) aussage, aber sie gibt mir nicht die Gewähr, daß der betreffende Begriff einen wirklich existierenden Gegenstand bezeichnet. Nur die Möglichkeit seiner Existenz, nicht die Wirklichkeit wird durch die Klarheit und Deutlichkeit des Begriffs erwiesen.[2] Die Unsicherheit der Philosophie beginnt,

---

[1] Vgl. z. B. Regel XIV., ferner Princ. I, § 55ff.

[2] Im Discours (IV. Teil) heißt es von den Beweisen der Geometrie: „ayant pris garde que cette grande certitude, que tout le monde leur attribue, n'est fondée que sur ce qu'on les conçoit evidemment. — je pris garde aussi qu'il n'y avait rien du tout en elles qui m'assurât de l'existence de leur objet.“ Vgl. dazu den Brief an Mersenne vom März 1642.

wo die verschiedenen Meinungen über die Elemente der wirklichen Welt zusammenstoßen oder als das Zweifelhafte erscheint das Wesen des res, der Substanz, des dinglich-Realen in der Welt.

Hier greift nun der Gedankengang ein, den wir als Ausgangspunkt der metaphysischen Schriften Descartes, im Discours, den Meditationen und Prinzipien kennen: der allgemeine Zweifel, der an der Gewißheit des cogito ergo sum seine Grenze findet. Um einen unbezweifelbar gewissen Satz zu finden, betrachtet Descartes zunächst alles nur irgend Zweifelhafte als falsch, d. h. er schaltet es aus und kommt auf diesem Wege zu dem einzig unbezweifelbaren Satz des cogito ergo sum, der Selbstgewißheit des Bewußtseins. Denn wie aus der Beantwortung der Gassendischen Einwürfe, wie ferner aus der Definition der Prinzipien hervorgeht, bedeutet die cogitatio alles Bewußtsein als solches. Das cogito ergo sum hat nun eine doppelte Bedeutung. Erstens drückt es einen unbezweifelbar gewissen Existentialsatz aus, eine unmittelbar gewisse Erkenntnis eines Wirklichen. Und zweitens ist es der Beginn einer deutlichen Erkenntnis der Wirklichkeit, denn es ist innerhalb der wirklichen Gegenstände die „res cogitans" als ein letztes, einfaches, weil nicht mehr aus Anderem ableitbares Gebilde, als eine „einfache Natur" bestimmt und definiert. Umgekehrt gesprochen: wir haben eine klare und deutliche Erkenntnis eines Gegenstandes und wissen zugleich, daß dieser Gegenstand wirklich ist.

Genauer müssen wir sagen, daß erst von jetzt an der Begriff der „Klarheit und Deutlichkeit" überhaupt seinen eigentlichen Sinn für Descarte erhält. Als zwei dem Sinn nach verschiedene Begriffe, die aber erst zusammen ein bestimmtes Erkenntnisideal bezeichnen, existiert das Begriffspaar „Klarheit und Deutlichkeit" noch nicht in den Regulae, sondern erst seit den Meditationen. Und zwar bedeutet die „klare" Erkenntnis das unmittelbare Gegebensein eines Inhalts, wie es bei allen cogitationes als solchen realisiert ist. Jede unmittelbare Erfahrung eines gegebenen Inhalts unseres Bewußtseins ist eine „klare" Erkenntnis.[1] „Deutlich" aber ist ein klar erkannter Gegenstand erst dann für uns, wenn wir ihn in seine letzten einfachen Momente oder Merkmale zerlegen und aus ihnen aufbauen können, wenn wir daher, was nur unter dieser Bedingung der Fall ist, ihn auch in seiner Verschiedenheit von allen anderen Gegenständen erkennen und bestimmen können.[2] Man denke als Beispiel an die Verschiedenheit der Zahlen: jede Zahl ist deutlich erkennbar, weil ich die Anzahl der Elemente, der Einheiten angeben kann, um die sie von jeder anderen Zahl unterschieden ist. Darum kann eine Vorstellung klar, aber undeutlich sein, jedoch nicht umgekehrt unklar und deutlich. Darum werden ein empfundener Schmerz, ein gehörter Ton, eine gesehene

---

[1] Principia I, 45: „Claram voco illam [perceptionem], quae menti attendenti praesens et aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent."

[2] Ebenda: „Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat."

Farbe für klare, aber nicht deutliche Vorstellungen erklärt. Die Klarheit ist die Selbstgegebenheit und Selbstgewißheit, die jedem Inhalt des Bewußtseins als solchem zukommt. Die Deutlichkeit ist das im vorigen Paragraphen besprochene Ideal der mathematischen Methode, die Sicherheit und Vollständigkeit in der Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes gewährleistet. Die „klare" Vorstellung steht dabei in gewisser Weise schon bei Descartes entgegen dem bloßen sinnleeren Wort: wo wir ein Wort sinnvoll gebrauchen, ist auch eine klare Idee vorhanden.

Nun gibt uns die „Klarheit" der Vorstellung eine gewisse Sicherheit auch in bezug auf die Existenz, aber nur die Existenz der Vorstellung, die Existenz im Bewußtsein, die Existenz eines Psychischen, nicht aber in bezug auf die Existenz eines der Idee im Bewußtsein entsprechenden realen Gegenstandes außerhalb des Bewußtseins. Eine klare Idee existiert, eine klare und deutliche Idee existiert nicht nur, sondern sie kann auch eine reale Idee, d. h. Abbild eines Wirklichen außerhalb des Bewußtseins, aber sie braucht es nicht zu sein.

Aus der Frage nach den einfachen Naturen der Wirklichkeit ist damit die andere nach dem Wirklichen außerhalb des Bewußtseins oder was dasselbe besagt, nach den Ideen in unserem Bewußtsein geworden, von denen wir sicher wissen, daß ihnen reale Gegenstände außerhalb des Bewußtseins entsprechen. Diese Frage wird bekanntlich durch den Gottesbegriff und die zwei Gottesbeweise beantwortet, die beide auf den Gedanken hinauslaufen, daß Gott der einzige Gegenstand ist, bei dem Essenz und Existenz zusammenfallen oder bei dem die Möglichkeit zugleich die Wirklichkeit beweist. Dabei zeigt wiederum die Möglichkeit eines solchen Gottesbeweises die absolute Klarheit und Deutlichkeit des Gottesbegriffs: kein anderer Gegenstand gestattet eine so weitgehende, sichere und vollständige Erkenntnis, daß sie sich sogar auf den Nachweis der Realität erstreckt. Die Wahrhaftigkeit Gottes berechtigt uns dann, dem Instinkt zu trauen, der uns die Inhalte unserer Empfindung und Wahrnehmung als Wirkungen einer äußeren Körperwelt ansehen läßt, mit der Existenz Gottes ist mittelbar die der Körperwelt bewiesen.

Als Gegenstand des Zweifels, der durch das cogito ergo sum einerseits, den Gottesbeweis andererseits gelöst wird, wurde die reale Welt, die Wirklichkeit bezeichnet; der Zweifel, die Ungewißheit betrifft die Metaphysik. Dem scheint es nicht zu entsprechen, wenn von Descartes auch die reine Mathematik in diesen Zweifel hineingezogen wird, ein Zweifel, der dann bekanntlich auch erst durch die Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes seine Lösung findet. Indessen ist hier, wie bekannt, Descartes Standpunkt nicht ganz eindeutig. In den Meditationen und Prinzipien ist der Gedankengang ganz allgemein gehalten: Es gibt Täuschung und Irrtum auch in der Mathematik — wo wir einmal geirrt haben, ist immer die Möglichkeit des Irrtums gegeben, ist alles zum mindesten so lange unsicher, als wir mit der Möglichkeit rechnen müssen, absichtlich in die Irre geführt zu werden — also usw. Dem Einwand Arnaulds (und der Gassendischen Instanzen) gegenüber, daß ein so

allgemein gefaßter Zweifelsgrund doch auch den Gottesbeweis selbst zweifelhaft mache und die ganze Argumentation daher ein Zirkel sei, stellt sich Descartes auf den Standpunkt (dem der Wortlaut der Meditationen nicht geradezu widerspricht), er habe nur die Schlüsse der Mathematik, bei denen wir uns auf das Gedächtnis verlassen müssen, für zweifelhaft erklären wollen. Damit wird, wie man sieht, aus dem Zweifel an der Gültigkeit der Mathematik ein solcher an der Existenz der Vergangenheit, die uns die Erinnerung zeigt. Neben den Instinkt, der uns an die Existenz der Körperwelt, tritt derjenige, der uns an die Existenz der in unseren Erinnerungsbildern dargestellten Vergangenheit glauben läßt; den an sich blinden Überzeugungen steht gegenüber die klare und deutliche Einsicht in das Dasein Gottes, die uns endlich auch berechtigt, jenen Instinkten zu folgen. Auf der anderen Seite findet sich nun freilich in Descartes Schriften eine Reihe von Stellen, die mit der hier eben angeführten Auffassung nicht widerspruchslos vereinbar sind, ich meine die Stellen, an denen die mathematischen, ja sogar die logischen Axiome zu Festsetzungen des göttlichen Willens gemacht werden, dessen Unveränderlichkeit erst ihre dauernde Geltung gewährleisten soll. Es ist klar, daß damit die Grenzen zwischen dem Instinkt zu glauben und dem lumen naturale der klaren und deutlichen Einsicht, wenn nicht ganz aufgehoben, so doch viel weniger scharf erscheinen. Es wird auf diesen Punkt später zurückzukommen sein.

Von der neuen Fragestellung und Begriffsbildung, die mit der Hereinziehung der Metaphysik, der Frage nach der Wirklichkeit, speziell der Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins, bei Descartes eintritt, ist hier die Rede gewesen. Nun übt diese neue Fragestellung speziell auch Einfluß auf die Ausbildung der wichtigsten Grundbegriffe der Erkenntnistheorie, der Begriffe der Substanz und Kausalität. Von ihnen und im Zusammenhang damit von der Lehre vom Urteil bei Descartes muß zunächst noch die Rede sein.

In dem Begriff der „Substanz" fließen bei Descartes 4 Gedankengänge zusammen, von denen wir zunächst 3 näher ins Auge fassen. Erstens ist die Substanz das „Ding" oder das „Wirkliche", genauer: nur Wirkliches oder Reales kann substanziell sein. Mit Nachdruck wird die Substanz als ein „Etwas" dem „Nichts" entgegengestellt. Zweitens ist die „Substanz" für Descartes das einfache, nicht weiter zurückführbare Element der Wirklichkeit, die Frage nach den Substanzen bedeutet die Frage nach den einfachen Naturen der wirklichen Welt. Einheit, Einfachheit, Unauflöslichkeit in Teile ist deshalb die wiederkehrende Grundeigenschaft der Substanz. Nehmen wir diese beiden ersten Bestimmungen zusammen, so wird die Substanz zu dem absolut Existierenden, das Einfache war ja schon nach den „Regeln" dasjenige, das durch sich selbst erkannt werden kann, jetzt wird es zu dem „durch sich selbst Existierenden". Endlich drittens ist die Substanz das Ding selbst im Gegensatz zu seinen Eigenschaften, das eine sich gleichbleibende Subjekt im Unterschied von seinen wechselnden Zuständigkeiten oder Modi-

Genau genommen enthält diese dritte Bestimmung 2 Momente, die jedoch von Descartes selbst noch nicht deutlich geschieden werden: die Substanz, das „Ding“ ist das logische Subjekt, auf das wir die Modi als Prädikate beziehen, das wovon etwas und das selbst nicht mehr von einem anderen ausgesagt werden kann, und es ist das Eine und Beharrliche, das wir in der Vielheit und im Wechsel suchen und annehmen (die 2 Momente, die Kant dann später als Inhalt und Schema der Kategorie der Substanz unterscheidet). Hier findet nun auch die bekannte Analyse des Dingbegriffes ihre Stelle, die in der 2. Meditation am Beispiel des Wachses durchgeführt wird. Der Vielheit und dem Wechsel der Wahrnehmungsinhalte die eine sich gleichbleibende und mit sich identische Substanz entgegenzustellen ist der Zweck dieser Analyse. Aus der letzten Überlegung, die die Substanz zum beharrlichen Hypokeimenon der Modi macht, entspringt dann ein scheinbar selbstverständlicher Grundsatz, der seinerseits wieder zurückwirkt auf die Fassung des Begriffs der Seelensubstanz: wo wir wirkliche Zustände oder Eigenschaften finden, müssen wir auch ein „Etwas“, also eine Substanz hinzudenken, die diese Eigenschaften hat. Die Selbstverständlichkeit des Gedankens wird durch den Zusatz verdeutlicht „Das Nichts kann keine Zustände haben“. Wir haben bei diesem Grundsatz, dem Vorgänger der ersten Kantischen Analogie, ganz dieselbe Gedankenentwicklung, wie wir sie beim Kausalgesetz oder beim Satz vom Grunde noch kennen lernen werden. Wie hier aus dem Satz, daß hinter jeder Veränderung ein Beharrliches angenommen werden muß, die logische Selbstverständlichkeit wird, daß das Nichts keine Zustände haben kann, so wird dort aus dem Satz, daß jedes Geschehen eine Ursache fordert, der andere, daß „das Nichts nicht Ursache von Etwas sein kann“. Der Grund dieser Umdeutung ist in beiden Fällen leicht zu erkennen: Jene Grundsätze fordern eine Begründung und diese Begründung kann nur gegeben werden, indem man sie in analytische Sätze verwandelt.

Der Satz, daß alle Modi, d. h. alle vorübergehenden Momente in ihrer Existenz ein substanzielles Etwas voraussetzen, *an dem* sie wirklich oder *dessen* wirkliche Modi sie sind, wird auf das cogito ergo sum angewandt und führt hier zur Statuierung der Seelensubstanz, der Substanz, die fühlt, will, denkt usw. Die an dem Beispiel des Wachses durchgeführte Analyse hatte schon ganz ohne daß Descartes es wollte, ihn nahe herangeführt an die Unterscheidung zwischen einem „Ding an sich“, von dem wir noch sagen können, daß es identisch „dasselbe Etwas“ bleibt, während seine Modi wechseln, sie hatte schon fast dazu geführt, den Unterschied von Substanz und Modus durch den von Ding an sich und Erscheinung zu ersetzen. Damit aber besteht keine Möglichkeit mehr, die *verschiedenen* Substanzen (die ja so zu unbekannten Dingen an sich werden) ihrem Wesen nach voneinander zu unterscheiden — womit auch der Unterscheidung der körperlichen und seelischen Substanz, also dem Descarteschen Dualismus, der Boden unter den Füßen weggezogen wird. Diese Schwierigkeit, auf die Descartes durch die *Hobbesschen* Objektionen aufmerksam gemacht wird, muß durch den

zwischen Substanz und Modus sich einschiebenden Attributsbegriff beseitigt werden.

Nun können wir die drei Momente, die hier von Descartes im Begriff der Substanz vereinigt gedacht werden, noch anders miteinander in Beziehung setzen. Nach den ersten beiden Bestimmungen wird die Substanz zu dem absolut oder unteilbar Existierenden oder zu dem in der Wirklichkeit elementaren Gebilde. Nach der dritten Bestimmung enthält die Substanz noch eine Mehrheit, aber nicht eine Mehrheit von Teilen, sondern von Merkmalen oder Zuständen. Man erinnert sich nun hier an eine Unterscheidung, die in den „Regeln" gemacht wurde: Zwischen dem Einfachen oder Einzelnen an sich oder dem in Wirklichkeit Einfachen und dem für unsern Verstand Einfachen, zwischen dem was wir in Wirklichkeit und dem was wir auch mit Hilfe des abstrahierenden Verstandes nicht weiter in Teile zerlegen können. Dieselbe Unterscheidung kehrt in anderer Form in der Beantwortung der ersten Objektionen und in den Prinzipien wieder, wenn zwischen realem und modalem Unterschied geschieden wird. Ein realer Unterschied, wird hier ausgeführt, besteht zwischen zwei oder mehr Substanzen, ein modaler zwischen der Substanz und ihrem Zustand oder zwischen mehreren Zuständen derselben Substanz. „So kann ich z. B. bei einem bewegten viereckigen Stein seine viereckige Gestalt ohne Bewegung vorstellen und umgekehrt seine Bewegung ohne seine viereckige Gestalt, aber ich kann mir weder eine Bewegung noch jene Gestalt ohne die Substanz des Steines vorstellen" (Princ. I, 61). Nun ist weiter zu beachten, daß mit der Unterscheidung zwischen der Einheit an sich und der Einheit für den bloßen Verstand ein Weiteres zusammenhängt: die Unterscheidung zwischen notwendigen und zufälligen Verknüpfungen. Die Merkmale oder Akzidenzen, die zur Einheit einer Substanz sich zusammenfügen, hängen notwendig zusammen, ihre reale Zusammengehörigkeit erkennen wir eben daran, daß wir das Eine nicht als existierend denken können, ohne die Substanz, die Einheit mitzudenken, zu der auch die übrigen gehören. Es ist ein brgrifflicher Zusammenhang, der Begriff einer Substanz, der sie umschließt und die Substanz erkennen heißt den einen Begriff finden, in dem alle ihre Merkmale so eingeschlossen sind, daß wir, indem wir sie distinkt denken, aus ihm herleiten können (vgl. Reg. XII). Auch in der Konsequenz dieses Gedankens stoßen wir auf den Begriff des Attributs und die in ihm liegende Modifikation des Substanzbegriffs.

Es ist hier indessen zunächst notwendig, wenigstens einen kurzen Blick auf die Auffassung des Urteils bei Descartes zu werfen. In den Regeln wurde das bejahende und verneinende Urteil der bloßen Intuition gegenübergestellt. Diese Gegenüberstellung wurde zugleich damit in Verbindung gebracht, daß nur Urteile wahr oder falsch sein können, die Intuition als solche aber nicht der Möglichkeit des Irrtums unterliegt. Zugleich erscheint das Urteilen als ein Zusammensetzen, und zwar als ein von uns vollzogenes Zusammensetzen. Das Einfache als solches kann nur intuitiv erschaut und nur das Zusammengesetzte beurteilt, im Urteil erkannt werden, dadurch aber, daß die Zusammen-

setzung eben von unserem Denken vollzogen wird, besteht die Möglichkeit des Irrtums (Reg. XII). Zu dem Zusammenfügen, das wir im Urteil vornehmen kann uns die Phantasie, die Einbildungskraft veranlassen, d. h. der zufällige Umstand, daß unsere Phantasietätigkeit die betreffenden Inhalte zusammenbringt, zusammen vorstellt: Urteile, die auf diese Weise zustande kommen, sind fast stets falsch. Oder es kann zweitens eine höhere Macht, ein von Gott uns eingepflanzter Instinkt oder drittens die Deduktion, der logische Schluß es sein, der uns zu der urteilenden Zusammenstellung treibt und in diesem Fall haben wir — mehr oder minder — auch die Gewähr für die Wahrheit des Urteils. Das begründete Urteil also, können wir kurz sagen, ist eine auf dem Wege der Deduktion gefundene „Zusammensetzung". Nun hatte die „Deduktion", wie man sich erinnert, selbst nicht einen ganz eindeutigen Sinn. Nehmen wir sie im rein arithmetischen Sinn, so besteht das Wesen des „Urteils" darin, daß es einen bisher unbekannten Gegenstand einer Summe von intuitiv erkannten Elementen gleich oder identisch setzt; nehmen wir sie im Sinn des geometrischen Beispiels, so ist Deduktion das gedankliche Erzeugen der Wirkung aus der Ursache (der Linie aus der Bewegung des Punktes), der im Urteil statuierte und begriffene Zusammenhang der von causa efficiens und effectus. In jedem Fall aber sind es zwei intuitiv erkannte Gegenstände oder, wenn man an das sprachlich formulierte Urteil denkt, zwei Worte, die intuitiv erkannte Gegenstände bezeichnen, die im Urteil aufeinander bezogen oder „zusammengesetzt" werden. Die Tätigkeit des Erkennens besteht also entweder im unmittelbaren Erfassen eines einfachen Gegenstandes oder im Vergleichen mehrerer einfacher Gebilde miteinander. Nun tritt in den Meditationen, mit dem Übergang von der reinen Methodenlehre zur Metaphysik, das Existentialurteil stärker in den Kreis der Beachtung. Das Existentialurteil ist aber entweder ein Urteil, das einfach die Existenz eines unmittelbar (intuitiv) erkannten Gegenstandes konstatiert oder es ist ein Urteil, das einer Idee, einem Inhalt unseres Bewußtseins, Existenz außerhalb unseres Bewußtseins zuspricht, ihn als Abbild eines äußeren Gegenstandes beurteilt. Im ersten Fall haben wir jedenfalls ein eingliedriges Urteil, einen einfachen Akt der Anerkennung, der Bejahung, der Zustimmung vor uns, der sich zugleich unabtrennbar und unbezweifelbar gewiß mit dem bloßen Perzipieren der betreffenden Idee verbindet. Im zweiten Fall haben wir eine Beziehung der intuitiv erfaßten Idee auf etwas Anderes, etwas außerhalb ihrer, aber dies Andere ist diesmal nicht selbst eine Idee und die Beziehung kann daher auch nicht auf den Vergleich zweier intuitiv erfaßter Ideen sich gründen. Auch dann nicht, wenn wir den angenommenen äußeren Gegenstand als „Ursache" der Idee bezeichnen, und was Descartes schon in den Regeln tut, die Frage nach der Realität einer Idee als Spezialfall der Frage nach der Ursache fassen. Genauer führen die Meditationen aus: Ein Instinkt treibt uns, die Wahrnehmungsinhalte auf eine äußere Ursache zu beziehen, diese Ursache als ihnen ähnlich zu denken, also einen unserer Wahrnehmung ähnlichen Gegenstand außerhalb des Bewußtseins als wirklich zu setzen, an-

zuerkennen, zu bejahen. Oder was dasselbe besagt: Der Instinkt treibt uns, die betreffende Idee in diesem Sinn als „wahre" Idee zu betrachten und zu bejahen. Man sieht, auch hier führt das Existentialurteil auf einen einfachen Akt der Anerkennung, und zwar der Anerkennung eines Gegenstandes, der einer Idee als ähnlich gesetzt wird, nicht einer „Beziehung". Es ist bezeichnend, daß Descartes hier von „wahren" und „falschen" Ideen spricht. Wenn er auch selbst diese Bezeichnung als „uneigentlich" charakterisiert — eigentlich ist nicht die Idee, sondern das Urteil, das sie als Abbild, als realen Gegenstandes beurteilt, wahr oder falsch, so ist doch dies Beurteilen eben auch ein Anerkennen, das sich auf die Idee selbst bezieht, ein Stehenbleiben bei der Idee. Man beachte: wenn wir, wie z. B. bei der Idee der Kälte, ein solches Existentialurteil als falsch verwerfen, so heißt das: Wir bleiben bei der Kälte nicht als bei einem einfach Vorhandenen stehen, sondern ersetzen sie durch etwas Anderes — die Abwesenheit der Wärme — auf das wir nun die Kälte zurückführen. So wird auch hier das Urteil zu einem auf einen vorgestellten Gegenstand gerichteten Akt der Setzung oder Anerkennung.

Bekanntlich ist weder die eine noch die andere Theorie des Urteils, weder diejenige, die im Urteil eine Zusammenfassung, noch die im Urteil eine Bejahung oder Verneinung, Anerkennung oder Ablehnung erblickt, eine Erfindung Descartes, der vielmehr hier auf die Aristotelische und die stoische Urteilsdefinition zurückgreift, die ihm beide als selbstverständlich geläufig sind. Eben weil es sich um überkommene Vorstellungen und Definitionen handelt, kommt ihm die mangelnde Einheitlichkeit seiner Auffassung gar nicht zum Bewußtsein, er greift, je nach dem Gedankenzusammenhang und der Seite, von der er sich dem Urteil nähert, nach der einen und der anderen traditionellen Urteilslehre. Und hier nun legt die methodologische Untersuchung die eine, das metaphysische Problem die andere Urteilslehre von selbst nahe.

In den Regeln stellte Descartes die Frage: was veranlaßt uns, urteilend Ideen zusammenzustellen? Die Antwort wurde durch den Hinweis auf die drei Faktoren der Phantasie oder Einbildungskraft — des von einer höheren Macht ausgehenden oder uns eingepflanzten Zwanges oder Instinktes — und der Deduktion gegeben. Nur das durch Deduktion begründete oder von einer höheren Macht eingepflanzte Urteil aber verbürgt durch seinen Ursprung die Wahrheit, die Einbildungskraft führt zum Irrtum. Stellen wir nun die entsprechende Frage in bezug auf das Existentialurteil, das Bejahen, Anerkennen, Absolutsetzen einer Vorstellung, so haben wir auch hier drei mögliche Quellen. Erstens können wir willkürlich ohne Grund bei einer bestimmten Vorstellung als letztem Ausgangspunkt stehen bleiben. Diese Quelle entspricht der vorher erwähnten Einbildungskraft. Wie sie ist sie die Hauptquelle des Irrtums, die unbeschränkte Freiheit der Wahl läßt die Möglichkeit des Irrtums entstehen. Dazu kommt der Instinkt, der Naturtrieb, der mich veranlaßt, meinen Empfindungen ähnliche Ursachen zugrunde zu legen und endlich die Deduktion und Einsicht, die freilich, soweit die Gegenstände außerhalb meines Bewußtseins in Frage kommen, nur bei einem ein-

zigen Gegenstand uns zu einem begründeten Existentialurteil führt, bei Gott. Zugleich versteht man hier am besten, wie bei Descartes das Anerkennen und Bejahen des Existentialurteils schließlich ganz zu einem Wollen wird, zu einem Parteiergreifen des „Willens" für die betreffende Vorstellung.

Noch von einem anderen Punkt aus können wir die Frage nach der Wahrheit des Urteils in beiden Fällen vergleichend betrachten. Wenn wir das Urteil als „Zusammenfassung" im Sinn der Regeln nehmen, so ist das absolut wahre, das keiner weiteren Begründung mehr bedürftige Urteil das identische Urteil „a ist a". Jede reine Intuition können wir, davon war schon weiter oben die Rede, in ein solches identisches Urteil fassen und deshalb sagt Descartes, wie man sich erinnert, mit Recht, daß es von jedem einfachen Gegenstand eine und nur eine absolut unbezweifelbare oder wahre Erkenntnis gibt. Nehmen wir die Deduktion in ihrem eigentlichen, ursprünglichen, arithmetischen Sinn, so führt sie das zu deduzierende auf das identische Urteil zurück, indem sie das Prädikat des zu beweisenden Urteils als Teil des Subjektbegriffes nachweist (das Urteil „A ist a" ist deduktiv bewiesen, wenn A als a + b + c nachgewiesen ist). Fassen wir das Urteil als Existentialurteil, so ist unbezweifelbar wahr das und nur das Urteil, das einem Gegenstand Existenz zuspricht, bei dem Essenz und Existenz, Wesen und Sein nicht verschieden sind. Nur bei einem solchen Gegenstand können wir nicht mehr fragen, „warum" er existiert und daher auch nicht mehr nach einer Begründung des ihm Existenz zusprechenden Urteils verlangen. Genauer: wir können mit dieser Frage nach dem Warum nicht über den betreffenden Gegenstand selbst hinausgehen — wir müssen deshalb bei ihm stehen bleiben, ihn endgültig „bejahen", während wir bei allen anderen Gegenständen nach dem außerhalb ihrer liegenden Gründe ihrer Existenz suchen müssen. Diese letztere Frage zerlegt sich noch genauer in zwei: einmal müssen wir fragen, ob nicht in den betreffenden Gegenständen selbst ein Grund liegt, der ihre Existenz ausschließt, eine Unvereinbarkeit ihrer Elemente, ein Widerspruch. Mit anderen Worten nur wenn sie klar und deutlich erfaßbar — denn die Klarheit und Deutlichkeit schließt den Widerspruch aus — sind die Dinge möglich und dürfen sie daher als wirklich gesetzt werden, aber ob sie wirklich sind oder so gesetzt werden müssen, ist damit noch nicht entschieden, entscheidet erst die Reflexion auf den Grund der Existenz. Damit sind wir indessen schon zu dem weiteren Begriff übergegangen, die an dieser Stelle eine genauere Behandlung rücksichtlich seiner Stellung im System Descartes verlangt, dem Begriff des Grundes und der Ursache.

3. Der Begriff des Grundes und der Ursache und der Satz vom Grunde.

In den Regeln wird der Begriff der Ursache mehrfach erwähnt. Aber er ist nirgends als Begriff Gegenstand eines besonderen Nachdenkens, seine Bedeutung im Zusammenhang der Erkenntnis wird nirgends zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht. Und dasselbe gilt für den Satz vom

Grunde oder für das Kausalprinzip. Unter den „communes notiones“ wird weder der Begriff der Ursache noch das Prinzip der Kausalität überhaupt erwähnt. Wo von Ursache und Wirkung gesprochen wird, wird zunächst dieser Beziehungsbegriff einfach dem des Absoluten und Relativen, des Unabhängigen und Abhängigen eingegliedert und untergeordnet. Wir müssen überall vom Absoluten, nicht vom Relativen oder Abhängigen ausgehen — also müssen wir auch von der Ursache, nicht von der Wirkung, vom Grunde, nicht von der Folge ausgehen. Man erinnert sich, wie dann die Ursache mit dem Element, die Wirkung mit dem Zusammengesetzten parallel gesetzt wurde. Schließlich: wo von Ursache und Wirkung die Rede ist, ist es entweder das Beispiel des Produkts und der Faktoren, durch deren Multiplikation das Produkt entsteht oder es ist das Beispiel der Bewegung und des durch die Bewegung erzielten Resultats, dessen Werden wir Schritt für Schritt denkend verfolgen können, das Descartes vorschwebt. Daneben taucht, wie wir wissen, die Einsicht in die Verschiedenheit von Ursache und Wirkung auf, die in der Scheidung zwischen „Summe“ und „Produkt“ und in der Behauptung sich äußert, daß nur in gewissen Fällen das „Wie“ des Hervorgehens der Wirkung aus der Ursache deutlich gemacht werden könne (s. o.).

Nun tritt durch den Gottesbeweis und durch die Frage nach der Realität der Welt außerhalb des Bewußtseins, die ja zunächst durch den Gottesbeweis beantwortet wird, der Ursachbegriff und zugleich das Kausalgesetz von anderer Weise her und viel intensiver in den Gesichtskreis der Betrachtung. Die Frage nach der Realität der Außenwelt wird von Descartes selbst sofort als Frage nach dem Ursprung unserer Ideen bezeichnet. Als wichtigsten Gedanken des 1. Gottesbeweises bezeichnet Descartes selbst den Satz, daß in der gesamten wirkenden Ursache mindestens ebensoviel Realität vorhanden sein müsse, wie in der Wirkung eben dieser Ursache, ein angeblich durch unsere natürliche Einsicht einleuchtender Satz. Genauer sind es drei Gedanken, aus denen sich der Beweis zusammensetzt. Erstens: Wie jede Idee in mir, muß auch der Gottesbegriff, den ich in meinem Bewußtsein finde, eine Ursache haben. Dieser Gedanke ist für Descartes so selbstverständlich, daß er ihn überhaupt nicht als besonderen Satz formuliert. Bezeichnend dafür ist die Art, wie sich an die Stelle des Gedankens, daß nichts ohne Ursache geschehen kann, sofort die leere Selbstverständlichkeit schiebt, daß „das Nichts“ nicht die Ursache von Etwas sein kann. Auf die hier vorliegende petitio principii macht erst Caterus aufmerksam. Zweitens: Jede Ursache muß eminenter oder formaliter die Realität der Wirkung enthalten. Drittens: Dieser zweite Satz gilt auch, wenn wir nicht an die eigentliche Realität des wirklichen Dinges, sondern an die nur vorgestellte Realität der Idee denken, also muß die Ursache des Gottesbegriffs, den wir in uns tragen, selbst in voller Wirklichkeit die Realität enthalten, die wir uns in Gott vorstellen. Die Ursache der Vorstellung des eus realissimum kann nur das eus realissimum selbst sein.

Der zweite Satz ist, wie oben schon erwähnt, für Descartes selbst der eigentliche Kernpunkt des Beweises, die Evidenz des in ihm enthaltenen

Gedankens betont er besonders. Was die Wirkung hat, muß sie von der Ursache bekommen haben, muß also in der Ursache enthalten gewesen sein. Zugleich ist es derjenige Satz, der am wenigsten Angriffe erfährt, er scheint den Gegnern Descartes ebenso evident wie ihm selbst. Dagegen erscheint der dritte Satz von vornherein als der angreifbarste Punkt des Beweises, schon deshalb, weil er bei Descartes selbst eine gewisse unklare Mehrdeutigkeit spüren läßt.

Gegen ihn richten sich vor allem die Einwände Caterus und Arnaulds, die dann Descartes zu einer schärferen Formulierung des Ursachbegriffes bzw. Gesetzes und zugleich des Begriffs der „Idee" veranlassen.

Jener dritte Satz des Gottesbeweises ist, wie eben schon gesagt, mehrdeutig. So wie er zunächst in den Meditationen formuliert wird, scheint er einem und demselben Gegenstand eine Existenz im Bewußtsein und eine Existenz außerhalb des Bewußtseins zuzuschreiben und diese objektive und formale Existenz als zwei „Seinsweisen" desselben Dinges aufzufassen. Außer diesen Seinsweisen gibt es die Realitätsstufen, die größere oder geringere Realitätsfülle, die wir in einen Gegenstand hineindenken. Denken wir eine Substanz, so denken wir ein Wesen mit größerer Realitätsfülle, als wenn wir eine Eigenschaft denken, denken wir Gott, so heißt das, daß wir uns ein Wesen von höchster Realitätsfülle vergegenwärtigen. Dieses Wesen existiert, wenn auch nur objektiv, in der Seinsweise eines vorgestellten Wesens, da es existiert, muß es irgendwoher stammen und irgendwoher seine Realitätsfülle haben — es kann sie nur von einem Wesen haben, das diese Realitätsfülle selbst hat — als solches bleibt nur Gott selbst in der Seinsweise des an sich existierenden Wesens übrig. Man sieht, daß der Beweis in dieser Form auf dem Gedanken beruht, daß „Idee" und „Ideat" nicht 2 Gegenstände, sondern derselbe Gegenstand in doppelter Seinsweise sind, bewußt-sein und sein 2 Existenzweisen desselben Dinges. Gegen diesen Gedanken wenden sich zunächst die Objektionen des Caterus: die Idee an sich hat gar keine Realität, sie ist „une chose, qui actuellement n'est point, qui n'est qu'une simple dénomination et un pur néant". „L'influence que donne une cause est réelle et actuelle; ce qui actuellement n'est point, ne la peut pas recevoir et partant ne peut pas dépendre ni procéder d'aucune véritable cause." „Etre pensé ou être objectivement dans l'entendement c'est terminer et arrêter en soi la pensée de l'esprit." Dafür können wir mit anderen Worten im Sinn des Caterus sagen: Die Idee ist ein Modus des Denkens und hat nur die Realität eines solchen, das gilt auch für die Gottesvorstellung, die demnach nur eine Ursache fordert, deren Realität der Realität einer Vorstellung (eines Vorstellungsaktes) adäquat ist, nicht der des vorgestellten Gegenstandes. Der vorgestellte Gegenstand aber ist nichts anderes als ein Moment am Vorstellungsakt, ein inhaltlich bestimmter Charakter des Vorstellungsaktes, durch den er sich von anderen Akten unterscheidet (es gibt Vorstellungsakte, die sich genauer als Farb-, Ton-, Ding-, Gottvorstellungen unterscheiden). Derselbe Gedanke wird dann flüchtig auch in den zweiten Objektionen berührt, wo auch aus dem Umstand, daß jede Idee

doch nichts anderes als ein „être de raison" ist, auf die Möglichkeit, die eigene Seele auch als Ursache der Gottesidee anzusehen, geschlossen wird. Diesen Einwänden gegenüber hält nun Descartes seine Auffassung ausdrücklich fest, ja er formuliert noch schärfer seinen Gedanken, daß die vorgestellte, die objektive Existenz eine façon d'être des vorgestellten Objektes sei: „l'idée du Soleil est le Soleil même existant dans l'entendement, non pas á la vérité formellement, comme il est au Ciel, mais objectivement, c'est-à-dere en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement: la quelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement, mais pourtant ce n'est pas un pur néant." Wenn er ferner in dem kurzen Anhang zu der Antwort auf die zweiten Objektionen, der Anregung eines Verfassers jener Einwände folgend, eine „synthetische" Darstellung seiner Lehre flüchtig entwirft, so deutet die hier an die Spitze gestellte Unterscheidung der Begriffe pensée und idée in dieselbe Richtung. Der Unterschied wurde in den Meditationen eingeführt, um das gegenständliche Bewußtsein (Vorstellen, Denken) vom Fühlen, Wollen, Urteilen zu trennen. Indem ich vorstelle, stelle ich etwas, einen Inhalt vor, genauer das Vorstellen besteht im bewußt-sein eines bestimmten Inhalts, von dem ich nun auch fragen kann, ob er nicht nur im Bewußtsein, sondern auch realiter existiert. Das Fühlen und Urteilen ist nicht ein derartiges bewußt-sein eines Inhalts, sondern eine Art und Weise, wie wir uns auf den vorgestellten Inhalt beziehen. Es ist deutlich, daß diese Unterscheidung von pensée und idée eng mit der der formalen und objektiven „Seinsweise" desselben Gegenstandes zusammenhängt.

Man sieht, wie in der Descartesschen Auffassung der „Idee" zwei Möglichkeiten, zwei mögliche Auffassungen liegen, deren Konsequenzen wir dann in seiner Schule wieder begegnen. Auf der einen Seite wird das bewußt-sein zu einer anderen Seinsweise eines körperlich existierenden Gegenstandes, alles Bewußtsein also setzt sich einschließlich der Gefühle und Strebungen aus „Ideen" zusammen, denen ein „Ideat" auf der Seite des „Realen", der res entspricht. Auf der anderen Seite aber sind die Ideen bloße „modi cogitationis", die den außerhalb des Bewußtseins gelegenen Gegenstand „repräsentieren". Dieses Repräsentieren aber wird aus einem eigentlichen Abbilden, das es noch deutlich genug bei Descartes ist, zu einem bloßen funktionellen Entsprechen, einem bloßen eindeutigen Zugeordnetsein. Zwischen dem Verhältnis vom Original und ähnlichem Abbild auf der einen und dem des bloßen Zugeordnetseins der Glieder zweier Reihen auf der anderen Seite steht dabei in der Mitte das Verhältnis einer geometrischen Figur zu ihrer Projektion, auf das sich Leibniz gern als Beispiel bezieht.

Caterus begnügt sich nicht mit dem einen Argument gegen Descartes Gottesbeweis. Descartes, so meint er, könnte seine Position verteidigen: „si vous ne donnez point la cause des idées, donnez au moins la raison pourquoi cette idée contient plus cette réalité objective que celle-là." Aber dieser gesuchte „Grund" ist keine reale Ursache, er ist eine „ewige Wahrheit", eine

Form, eine zeitlose Wesenheit, die als solche weder eine reale Ursache ist, noch eine fordert. Etwas ausführlicher gesagt: wir denken im Begriff Gottes mehr Realität als in dem Begriff eines Menschen, in dem der Substanz mehr als in dem des Accidens und wir können fragen, warum wir das tun. Der Grund nach dem hier gefragt wird, ist aber eben die Verschiedenheit der Begriffe selbst, die Frage nach diesem Warum beantworten heißt sich über diese Begriffe selbst und ihr Verhältnis zueinander klar werden, genau so, wie wir auf die Frage, warum wir in der Zahl 4 zwei Einheiten mehr denken als in der Zahl 2 nur durch den Hinweis auf die ewige Wahrheit, daß eben $4 = 2 + 2$ ist und nicht durch den Hinweis auf eine wirkende causa efficiens antworten können. Zweierlei ist an diesen Ausführungen des Caterus bemerkenswert: Erstens die klare Unterscheidung zwischen cause und raison; die Frage nach dem Grunde führt uns auf ewige Wahrheiten und d. h. auf unzeitliche begriffliche Zusammenhänge, die nach der Ursache auf reale Gegenstände. Und zweitens der Gedanke, daß nur das reell Existierende eine Ursache hat, daß nur nach der Ursache der Existenz, nicht der Essenz zu fragen einen Sinn hat.[1] Damit hängt zugleich seine Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises zusammen: aus der Zergliederung des Begriffs des eus realissimum läßt sich nur erschließen, daß der Begriff Gottes und der Gedanke seiner Existenz untrennbar verbunden sind, nicht daß Gott aktuell existiert.

---

[1] Kastil (Studien zur neueren Erkenntnistheorie I, Descartes. Halle 1909. S. 46—52) wird trotz mancher treffender Wendung im einzelnen dem Standpunkt des Caterus im ganzen nicht gerecht und kann ihm letzten Endes deshalb nicht gerecht werden, weil ihn sein eigener erkenntnistheoretischer Standpunkt daran hindert. Da seine Ausführungen in dieser Hinsicht charakteristisch sind, kann ich mir nicht versagen, sie hier anzuführen. Es handelt sich um die Frage: Wie steht Caterus zu der Frage nach dem Wesen des objektive existierenden Gegenstandes der Vorstellung? S. 51 heißt es: „Caterus will es, wenn ich ihn recht verstehe, zwar nicht als eine bloße Fiktion, aber doch wiederum auch nicht als ein Reales, sondern als ein Nichtreales, das als solches keiner Verursachung bedürfe, fassen. Descartes dagegen: ist es nicht das Eine [ein Nichtreales] und unmöglich das andere [eine Fiktion], wobei seine Zuversicht, daß das objective esse keine bloße Fiktion sein könne, in der Überzeugung gegründet sein dürfte, daß ein Bewußtsein, welches nicht Bewußtsein eines Objektes ist, ein Unding sei. Wie sollen wir nun zwischen beiden entscheiden? Caterus, glaube ich, hat Recht, wenn er leugnet, daß das objective existens etwas Reales, nicht aber ebenso, wenn er leugnet, daß es eine Fiktion sei. Descartes aber hat Unrecht, wenn er bestreitet, daß es ein fictum quid, aber Recht, wenn er sich sagt, daß es, wenn keine Fiktion, unmöglich etwas Nichtreales sein könne. Wenn es Farben gäbe, so wären sie etwas Reales. Dasselbe aber müßte von vorgestellten Farben als solchen gelten — wenn sie in Wahrheit beständen; sollen sie doch Gegenstand der Anschauung sein! Was folgt nun daraus? Daß vorgestellte Farben, falls man darunter mit Descartes etwas vom Farbenvorstellen Verschiedenes zu verstehen hat, überhaupt nicht existieren, daß sie und mit ihnen alle anderen bloß objektiv existierenden Inhalte, eine Fiktion und in diesem Sinn eine nuda denominatio sind." Der Standpunkt Kastils zeigt sich hier deutlich: der vorgestellte Gegenstand ist entweder ein „fictum" oder ein realer Gegenstand — oder noch genauer: Der „Gegenstand" der Vorstellung ist identisch mit dem realen Ding außerhalb des Bewußtseins, dieses Ding kann wirklich oder unwirklich, fingiert sein. Es gibt nur das jeweils verschiedene Vorstellen und den Vorstellungsgegenstand = das entsprechende real existierende Ding. Stellt man sich auf diesen Stand-

Auf diesen zweiten Caterusschen Einwand bringt nun Descartes eine Antwort, die bereits deutlich eine Verschiebung des Sinnes seines eigenen Prinzips erkennen läßt. Der gemeinte Gegenstand, sagt er, ist zunächst nicht ein reines Nichts, sondern er existiert wirklich im Bewußtsein. Nun können wir nach seiner Ursache fragen — nicht nach der Ursache seines Seins außerhalb, aber innerhalb des Bewußtseins, nach der Ursache des Gedankens, der diesen Inhalt hat. Hier folgt dann das Beispiel der Maschine: wenn jemand eine künstliche Maschine erdenkt, so muß man schließen entweder auf die Existenz einer solchen Maschine, die der Betreffende früher gesehen hat oder auf die Fähigkeit seines Geistes, derartige Dinge zu erfinden. Ich kann aber als endliches Wesen nicht den Gedanken der Unendlichkeit schaffen — es wäre diese gedankliche Schöpfung eine Schöpfung aus Nichts. Descartes Satz, die objektive Realität des Gottesbegriffs fordere ein wirkliches Wesen von der formalen Realität Gottes als einzig mögliche Ursache, nimmt, wie man sieht, hier bei Descartes selbst schon einen Sinn an, der an den anderen Gedanken erinnert, den wir dann bei Pascal, bei Geulincx und Malebranche finden: „mon entendement qui est fini ne peut comprendre l'infini".

In Zusammenhang bringen können wir damit zugleich Descartes Ausführungen in den Meditationen: Der Begriff des Unendlichen muß dem des Endlichen, der des Vollkommenen dem des Unvollkommenen vorhergehen, denn woher soll ich Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit erkennen, als durch den Vergleich mit dem Vollkommenen? Der Streit, der sich hier zwischen Descartes und Hobbes über die Frage entspinnt, ob das Unendliche durch eine wahrhafte Idee oder durch die bloße Verneinung des Endlichen erkannt wird, ist der erste Beginn eines prinzipiellen Streites zwischen kontinentalem Rationalismus und englischem Empirismus, der sich dann zwischen Leibniz und Locke wiederholt. Man versteht, wie in den zitierten Pascalschen Satz

---

punkt, dann erscheint, was Caterus will, in der Tat als ein nicht recht definierbares, seltsames Mittelding zwischen reealem und nur fingirtem: Ein bestimmter Gegenstand, der doch kein wirklicher Gegenstand ist. In Wahrheit ist das, was Caterus hier im Auge hat, ein ideeller Gegenstand: denke ich den Begriff „Mensch" oder „Dreieck" oder die Zahl zwei, so denke ich etwas inhaltlich Bestimmtes, dem ich keine reale Existenz zuschreibe, dem ich sie aber auch nicht abspreche, sondern das der rein begrifflich-ideellen Sphäre angehört, eben darum aber auch weder wirkt noch gewirkt wird. Dem Standpunkt Descartes, wie er sich später entwickelt, steht Kastil näher: in der V. Meditation werden Ideen, wie die des Dreiecks, da sie als bestimmte, unveränderliche Gegenstände sich erweisen, von denen bestimmte Sätze gelten, zunächst scheinbar zu ideellen Wesenheiten, dann aber werden sofort aus diesen ideellen Wesenheiten ideae innatae, d. h. Vorstellungen, psychische Gegenstände, die die reale Existenz des Psychischen haben, aber unveränderlich jedem menschlichen Geist eingeboren, nicht Willkürprodukte derselben sind. Hier ist gleichfalls als selbstverständlich vorausgesetzt, daß es nur reale, entweder physische oder nur psychische reale Gegenstände (welch letztere uns aber die Fiktion eines Physisch-Realen nahe legen können) gibt. Nicht uninteressant ist es, mit den Bemerkungen Kastils gegen Caterus und Descartes die ausführlichen Darlegungen Martys gegen Husserl und Meinong (Grundlegung der allg. Grammatik und Sprachphilosophie, S. 330ff.) zu vergleichen, in denen ganz dieselben Gegensätze wiederkehren.

„mon entendement qui est fini ne peut compendre l'infini" durch diese Überlegung noch der weitere über Descartes hinausgehende Sinn hineinkommt: es kann überhaupt kein Begreifen, keinen Begriff des Unendlichen im Bewußtsein geben, nicht nur: das endliche Bewußtsein kann nicht aus sich allein einen solchen Begriff schaffen. Und damit stehen wir bei der Form, die der Gottesbeweis dann bei Malebranche annimmt, bei dem die Ausnahmestellung, die der Gotteserkenntnis zukommen soll, dahin fixiert wird, daß Gott der einzige Gegenstand außerhalb des Bewußtseins ist, der nicht durch das Mittel einer Idee erkannt wird.

Zwei Gedanken haben wir bereits unterschieden, die in dem Descartesschen Satz, daß als Ursache des Gottesbegriffs nur Gott selbst in Betracht kommen könne, stecken: Erstens: Vorgestelltsein und realsein sind zwei Seinsweisen desselben Gegenstandes, ob der Gegenstand in der einen oder anderen Weise existiert, jedesmal fordert seine Existenz eine seiner Realitätsfülle entsprechende Ursache — und zweitens: jeder Begriff, den das Bewußtsein besitzt, setzt ein entsprechendes Vorbild oder eine entsprechende Fähigkeit des Bewußtseins, Begriffe zu schaffen, voraus. Mit dieser zweiten Wendung verwandt erscheint eine dritte Formung des Gedankens, der wir wieder bereits in den Meditationen begegnen. Ich finde mich und mein Bewußtsein und in meinem Bewußtsein die Gottesidee als existierend vor. Dieses mein, die Gottesidee einschließendes Bewußtsein, muß eine Ursache haben, die ihm die Existenz, die es besitzt, gegeben hat. Ich selbst kann diese Ursache nicht sein, von mir selbst kann sich meine Existenz nicht haben, sonst würde ich mir selbst alle die Vollkommenheiten gegeben haben, von denen ich im Gottesbegriff weiß. Nehme ich an, daß ähnlich unvollkommene Wesen, meine Eltern, diese Ursache waren, so entsteht ihnen gegenüber dieselbe Frage. Da die Frage nicht ins Unendliche zurückgeschoben werden kann, bleibt nur Gott übrig als diejenige Ursache, die allein die Frage befriedigend löst. Bemerkenswert ist dabei, daß Descartes nicht unter allen Umständen und schlechthin die Möglichkeit eines regressus in infinitum ablehnt, nur daß wir die Idee einer letzten und absoluten Ursache haben, ist ein hinreichender Grund dafür, daß wir in diesem Zusammenhang einen Regressus in infinitum ablehnen müssen. Am klarsten kommt das in dem Brief P. Mesland vom 2. Mai 1644 (Corr. IX, S. 112ff.) zum Ausdruck: „Car mon âme étant fini, je ne puis connaître que l'ordre des causes n'est infini, sinon en tant que j'ai en moi cette idée de la première cause." Aber auch der eigentliche tiefere Grund, aus dem Descartes den Satz „non datur progressus in infinitum", als allgemeines Prinzip ausgesprochen, nicht zugestehen will, wird an dieser Stelle deutlich: es ist der Umstand, daß er ja in der unendlichen Teilbarkeit der Materie einen solchen Regreß tatsächlich annimmt. Hier liegt einer der Differenzpunkte zwischen Descartes und Leibniz: Für Leibniz ist der Satz, daß es keinen unendlichen Regreß geben kann, eine schlechthin evidente Einsicht des Verstandes; ist die Körperwelt ins Unendliche teilbar, so ist sie als Körperwelt eben nicht real, sondern besitzt nur phänomenale Wirklichkeit.

Auch diese Argumentation Descartes wird nun von Caterus kritisiert. An dem Satz, daß jeder Gegenstand entweder durch einen anderen oder „durch sich selbst“ ist, ist das „durch sich“ sein doppelsinnig: es bedeutet entweder nur negativ, daß der betreffende Gegenstand keine äußere Ursache, keine causa efficiens hat oder es bedeutet positiv, daß er selbst causa efficiens seiner und seiner Natur ist. Nur wenn wir den Menschen direkt als causa efficiens selbst betrachten, können wir die Frage stellen, warum er sich nicht alle die Vollkommenheiten verliehen hat, von deren Möglichkeit er doch weiß, da er sie im Begriffe Gottes denkt. Der Schluß aber, daß der Mensch entweder einer causa efficiens außerhalb seiner seine Existenz verdanken oder causa efficiens seiner selbst sein müsse, ist nicht zwingend. Diese Caterussche Kritik ist bemerkenswert: sie führt auf den gleichen Punkt, wie seine früher erwähnten Gedankengänge: auf die Unterscheidung von causa und ratio. Zugleich wird klarer, wie Caterus selbst diese Unterscheidung versteht: die Ursache ist die schaffende causa efficiens, der Grund der Wesensgrund, das Wesen einer Sache, sofern wir aus ihm die Beschaffenheit der Sache zu erklären vermögen (die Endlichkeit unseres Wesens kann als Grund der Begrenztheit unserer Erkenntnis, unseres Wissens usw. angesehen werden). Zugleich berührt sie sich eng mit Caterus Polemik gegen die von Descartes gebrauchte Wendung, das Nichts könne doch nicht Ursache sein.

Auch die Antwort Descartes ist wiederum charakteristisch für die Art, wie er durch jene Einwürfe und Zweifel zu festeren und schärferen Formulierungen seiner eigenen Gedanken und vor allem dazu kommt, die Ausgangspunkte seiner Gedanken immer mehr in möglichst unangreifbare, unmittelbar einleuchtende Grundsätze zu fassen. Hier hält er nun dem Caterus das Axiom entgegen: „tout ce qui existe est ou par une cause ou par soi comme par une cause“ — die erste ausdrückliche Formulierung des Kausalgesetzes bei Descartes. Dies „comme par une cause“ aber erfährt eine genauere Interpretation durch die Bemerkung: alles, was ist, muß durch eine eigene oder fremde Macht, Kraft — puissance — existieren. Der Satz „der Mensch muß entweder durch sich als causa efficiens oder durch eine äußere causa efficiens existieren“ bedeutet danach: er muß entweder durch eine äußere Kraft geschaffen sein oder die Kraft haben, sich selbst zu schaffen; causa efficiens sein oder wirken im eigentlichen Sinn heißt: die Kraft in sich haben etwas zu schaffen. Dabei wird, wie schon in den Meditationen selbst, mit dem Schaffen das Erhalten auf eine Stufe gestellt. In meiner Existenz in diesem Augenblick liegt nichts, was meine Existenz im nächsten Augenblick sicherte oder gewährleistete, es bedarf also einer Kraft außer mir, die mich in jedem Augenblick erhält, d. h. neu schafft. Gegen diese Behauptung wendet sich dann besonders in den 5. Objektionen Gassendi: „est in te aliqua vis, qua possis existimare te quoque paulo post futuram . . . Quare et futura es, quod vim habeas, non quae te de novo producat, sed quae, ut perseveres, praestare sufficiat, nisi corrumpens causa superveniat.“ Eine Behauptung, gegen die sich dann Descartes mit Heftigkeit wendet: eine solche Kraft dem

Menschen beilegen heiße ihm ein Stück Schöpferkraft zuschreiben, die nur Gott zukommt.

Es erscheint zunächst sonderbar, daß Descartes trotz dieser Gleichsetzung von Schöpfung und Erhaltung das Trägheitsgesetz anerkennt, also scheinbar ein sich Erhalten der Bewegung lehrt[1] — man beachte indessen, daß, worauf auch schon de la Forge mit Nachdruck hinweist, das Trägheitsgesetz von Descartes stets auf die Unveränderlichkeit des göttlichen Schöpferwillens basiert wird (am deutlichsten Corr. III, S. 649).

Die Polemik Gassendis hängt noch mit einem anderen allgemeineren Punkt zusammen: mit seiner anderen Auffassung des Kausalgesetzes oder des Satzes vom Grunde: für Gassendi gibt es sinnvollerweise nur eine Ursache des Geschehens, nicht des Seins. Was existiert, existiert daher so lange, bis eine Ursache es zerstört, bei dem, was einmal existiert, müssen wir nach der Ursache fragen, wenn in diesem Sein eine Veränderung auftritt, also es aufhört zu sein. Descartes verwahrt sich eifrig gegen diesen Gedanken: es gibt die Frage nach der Ursache des Seins und des Geschehens, secundum esse und secundum fieri. Der Architekt ist die Ursache des Hauses sec. fieri denn er baut es, aber nicht secundum esse, denn nachdem er es gebaut hat, hat es eine von ihm unabhängige Existenz, die Sonne ist die Ursache des Lichtes, auch secundum esse, denn das Licht kann nicht ohne die Sonne existieren. Und ebenso ist Gott die Ursache aller Kreaturen in bezug auf Entstehen und Sein. Dieser Streit zwischen Descartes und Gassendi berührt sich zugleich mit dem, was Arnauld in den 4. Objektionen gegen Descartes ins Feld führt. Arnauld knüpft an die Kritik des Caterus an und lehnt insbesondere wie dieser die Descartessche Formel „tout ce qui est, est ou par soi comme par une cause usw." ab. Kein Wesen, auch Gott nicht, kann causa sui sein, wenn wir den Begriff der causa im Sinn der causa efficiens nehmen. Es ist ja eben das Eigentümliche der causa efficiens, daß Effekt und Ursache zweierlei sind, zumal die Wirkung ihre Realität von der Ursache erhält. Zwischen effectus und causa efficiens besteht eine Beziehung, ein rapport: „il ne peut avoir de rapport mutuel qu'entre deux choses." „Quelle est la notion d'une cause? Donner l'être. Quelle est la notion d'un effet? Le recevoir. Or la notion de la cause précède naturellement la notion de l'effet." Gott ist also causa sui nicht im Sinn der causa efficiens, er ist nicht Ursache im positiven, sondern im negativen Sinn; er ist „Ursache seiner selbst" bedeutet, wie schon Caterus gesagt hatte, nur, daß wir bei ihm nicht nach einer Ursache außerhalb seiner fragen und suchen können. Aus der Unendlichkeit seines Wesens folgt die Unmöglichkeit seiner Begrenztheit und seine Unteilbarkeit — daraus folgt, daß man ihm nur im uneigentlichen Sinn Vergangenheit und Zukunft zuschreiben kann und damit die Unmöglichkeit, nach seiner Ursache zu fragen. Denselben Gedanken faßt Arnauld dann noch

---

[1] Vgl. z. B. die Bemerkung von Buchenau gegen Descartes in seiner deutschen Ausgabe der Meditationen. Phil. Bibl., S. 212.

anders: Nach der causa efficiens kann man nur in bezug auf die Existenz, nicht die Essenz eines Dinges fragen. Ich kann z. B. nicht nach der Ursache fragen, die es gemacht hat, daß die Winkelsumme des Dreiecks 2 R beträgt, die Mathematik hat es nirgends mit einer causa efficiens zu tun. Und ebenso können wir bei Gott nicht nach einer causa efficiens fragen, weil sich bei Gott eben Wesen und Existenz nicht trennen läßt und nur bei Gegenständen, in bezug auf die beides getrennt werden kann, die Frage nach der bewirkenden Ursache einen Sinn hat.

Es ist interessant zu sehen, wie sich Descartes, der sich dem Gewicht dieser Argumente nicht zu entziehen vermag, daraufhin wiederum durch eine neue Formulierung des Satzes vom Grunde sich hilft. Indem Arnauld, sagt er, aus der Unendlichkeit Gottes ganz mit Recht auf die Unmöglichkeit schließt, eine causa efficiens für das Dasein Gottes anzunehmen oder zu fordern, führt er diese Unendlichkeit Gottes doch als einen positiven Grund oder eine Ursache dafür, daß Gott keine Ursache braucht, an (la raison ou la cause pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause est positive). Damit spielt die Unendlichkeit Gottes oder sein Wesen in bezug auf ihn selbst bzw. seine Existenz dieselbe Rolle, wie die causa efficiens in bezug auf den Effekt, den sie hervorbringt — Gott ist nicht die causa efficiens seiner selbst, aber il fait en quelque façon la même chose. Anders gesprochen: die Berufung auf Gottes Wesen gibt uns die positive Antwort auf die Frage, warum er existiert. So kommen wir zu derjenigen Formulierung des Satzes vom Grunde, die am klarsten der Anfang zur Beantwortung der 2. Objektionen ausspricht: „Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe.“

Man beachte dabei, wie im Gegensatz zu der Caterusschen Scheidung ausdrücklich von „cause ou raison“ die Rede ist. Zugleich werden die Begriffe der causa formalis und efficiens in ihrem Verhältnis zueinander untersucht. Die causa formalis ist das Wesen der Sache selbst, sofern es Grund der Eigenschaften der Sache ist, mit einer Erklärung durch die causa formalis nicht efficiens, hat es die Mathematik zu tun. Nun führt die Existenz Gottes auf sein Wesen, auf die causa formalis zurück, insofern ist es eben nicht eine causa efficiens, die Gott das Dasein gegeben hat. Aber der Begriff der causa formalis verhält sich zu dem der causa efficiens wie die gerade Linie zur Peripherie eines Kreises mit unendlich großem Radius. Das will sagen: es ist dieselbe Frage nach dem Warum der Existenz, die uns bei allen anderen Gegenständen auf eine außerhalb ihrer liegende causa efficiens im eigentlichen Sinn, bei Gott auf die causa formalis, auf sein Wesen führt. Zwischen der „cause efficiente proprement dite“ und „nulle cause“ steht in der Mitte l'essence positive d'une chose als Grund seiner Existenz. Ein Ding hat keine Ursache würde bedeuten: die Frage nach dem Warum seiner Existenz läßt sich überhaupt nicht stellen und beantworten, die wir in bezug auf Gott doch stellen können, ja müssen, wenn das Dasein Gottes überhaupt beweisbar sein soll. Freilich ist es nicht eine „influence positive“, durch die sich Gott selbst

schafft und erhält, wie sein Schaffen und Erhalten der anderen Dinge durch einen solchen positiven Einfluß geschieht.

Wie in vielen der hier wiedergegebenen Bestimmungen die Position des Okkasionalismus einerseits, die Spinozas andererseits sich vorbereitet, ist klar. Man beachte, wie in der Polemik gegen Gassendi, die Frage, ob der Mensch einer erhaltenden göttlichen Ursache bedürfe, die Form der Form der Frage annimmt, ob dem Menschen eine Kraft — vis, puissance — sich zu erhalten, zugeschrieben werden dürfe, deren er sich als res cogitans natürlich bewußt sein müßte; wie das „Wirken" zum „Schaffen" wird und von diesem Gesichtspunkt aus die Möglichkeit des „Wirkens" für den Menschen bestritten wird, wie das Geschehen in der körperlichen Welt als ein Nacheinander von verschiedenen Momenten erscheint, von denen der eine an sich nichts in sich trägt, das uns die Existenz des nächsten erschließen ließe — der okkasionalistische Grundgedanke, daß es eine unbegrenzte causa formalis und efficiens — Gott — und eine begrenzte — den menschlichen Willen — und daneben nur die causae occasionales, die überall auf die beiden eigentlichen causae formales und efficientes zurückweisen, ist damit weitgehend vorbereitet. Die ausdrückliche Abweisung des Gassendischen Einwurfs, daß es nur eine Ursache des Geschehens nicht des Seins gebe, die Behauptung, daß für jedes Seiende als solches eine Ursache gesucht werden müsse, führt auf Spinoza.

Die zweiten Objektionen und Antworten bringen in bezug auf den hier erörterten Punkt nichts wesentlich Neues. Der gegen den Satz, daß die Wirkung nicht mehr Realität als die Ursache enthalten könne gerichtete Hinweis auf die Entstehung der Fliegen usw. aus anorganischer Materie, wird mit der nachdrücklichen Betonung der Evidenz des bestrittenen Satzes abgetan: Wenn die niederen Tiere aus dem Anorganischen entstehen, so können sie auch nicht mehr Realität als dieses besitzen, sind sie mehr als bloße Materie, so muß bei ihrer Entstehung auch noch ein anderer Faktor mitgewirkt haben, und nur die Erfahrung hat ihn uns bisher nicht entdecken lassen. Nachdrücklich wird wiederum der Zusammenhang des Satzes mit den anderen, daß das Nichts keine Ursache sein könne, betont: Soll die Wirkung eine Realität haben, die sie nicht aus der Ursache hat, so muß sie sie aus dem Nichts haben. Nicht ohne Interesse ist ferner in diesem Zusammenhang die Unterscheidung des „formellen" und „eminenten" Enthaltenseins der Wirkung in der Ursache. Die Wirkung kann nicht „mehr" enthalten als die Ursache — man erinnert sich, daß in den Regulae die Ursachen die einfachen (absoluten) Elemente der Dinge waren, die Ursachen auf dem Wege der Analyse gefunden, die Wirkungen synthetisch aus den Ursachen konstruiert werden sollten. Durch Kombination der Ursachen lassen wir denkend die Wirkungen entstehen, danach kann natürlich die Wirkung nicht mehr enthalten als die Ursache. Charakteristischerweise wird gelegentlich der Satz, daß die Wirkung nicht mehr enthalten könne als die Ursache, direkt mit dem anderen, daß das Ganze größer sein müsse als der Teil, in Verbindung gebracht (Corr. IV, S. 111).

Nun muß aber dieser Kausalbegriff modifiziert werden, wenn wir z. B. das Verhältnis von Gott und Welt betrachten: die Welt ist nicht in Gott wie der Teil im Ganzen enthalten. So tritt an die Stelle des eigentlichen, des formalen, das eminente, das virtuelle Enthaltensein: die Ursache muß an Realität die Wirkung überragen, sie insofern in sich enthalten können. Es ist verständlich, daß diese Modifikation wesentlich beiträgt zu der im vorigen wohl bereits deutlich gewordenen Veränderung des Kausalgedankens selbst: Denkt Descartes in den Regeln bei den „Ursachen" hauptsächlich an die Einheiten, durch deren Addition die Summe, die Faktoren, durch deren Multiplikation das Produkt entsteht, so wird die Ursache hier mehr und mehr zum Träger der „Kraft", die eine Wirkung erschafft (wir sahen schon weiter oben, wie in dem Streit gegen Gassendi das Wirken der causa efficiens bei Descartes zu einem Schaffen wird). War zuerst die Aufgabe die, nachzuweisen, daß in die Wirkung tatsächlich kein Faktor außer denjenigen eingeht, die als Ursachen in Betracht kamen, so handelt es sich jetzt darum, zu zeigen, daß die „Kraft" der Ursache ausreicht, um eine Wirkung dieser Art zu schaffen.

Der Anhang der Antwort auf die 2. Einwürfe ist der einzige Versuch Descartes, seine Metaphysik systematisch, aus ihren letzten Grundlagen aufzubauen und synthetisch zu entwickeln, sie more geometrico abzuleiten. Diese Ableitung fordert die vollständige Aufzählung und Entwicklung der zugrunde liegenden Axiome und Definitionen, die sich Descartes sonst nirgends zur Aufgabe setzt — wo sonst, in den Meditationen, im Discours, den Prinzipien, die premières notions erwähnt werden, werden stets nur Beispiele, nie eine vollständige Aufzählung gegeben — und gegen die er eine offenbare Abneigung hat. Er begründet diese Abneigung näher: die Hauptschwierigkeit der Metaphysik liege gerade in den premières notions im Gegensatz zur Mathematik, in der die Axiome keinerlei besondere Schwierigkeit bereiten. Die Axiome der Mathematik werden von niemandem ernsthaft bestritten, da sie mit keinem der sinnlicher Wahrnehmung entstammenden Vorurteilen in unvereinbarem Widerspruch stehen, was die Axiome der Metaphysik leicht tun. Deshalb wird in der Metaphysik „de nulla re magis laboratur quam de primis notionibus clare et distincte percipiendis", obgleich die Axiome der Metaphysik ebenso einsichtig oder noch einsichtiger sind als die der Mathematik. Eben deshalb habe er hier die analytische Methode vorgezogen. Bemerkenswert ist, daß in den angeführten Grundbegriffen der Begriff der Ursache fehlt (es werden aufgeführt die Begriffe pensée, idée, objektive und formale Realität, formales und eminentes Enthaltensein, Substanz, Körper, Geist, Gott), während von den Axiomen die ersten 5, sowie das 8. und 9. vom Zusammenhang von Ursache und Wirkung handeln. Man sieht, wie der Begriff der Ursache noch genau wie in den Regeln als selbstverständlicher, problemloser Begriff erscheint, der nicht einmal einer Explikation bedarf, während das Problem der Realität der Außenwelt immer stärker zunächst auf die Formulierung eines Satzes vom Grunde oder Kausalgesetzes hindrängt. In

dieser Hinsicht bedeutsam ist auch die hier, in der Beantwortung der 2. Objektionen aufgestellte Behauptung, daß der Glaube an die Existenz irgendwelcher Dinge außerhalb des Bewußtseins überhaupt auf den Schluß von der Wirkung auf die Ursache gegründet sei: „Car d'ou nous a peu venir le soupçon que les choses existaient qui sont hors de notre esprit, sinon de cela scul que leurs idées venaient par les sens frapper notre esprit?" Und ebenso: „d'ou savous nous que le Ciel existe? Est ce que parce que nous le voyons? Mais cette vision ne touche point l'esprit, sinon en tant qu'elle est une idée: une idée dis-je inhérente en l'esprit même et non pas une image dépeinte en la fantaisie, et à l'occasion de cette idée nous ne pouvous pas juger que le Ciel existe, si ce n'est que nous suposions que toute idée doit avoir une cause de sa réalité objective qui soit réellement existente, laquelle cause nous jugeons que c'est le Ciel même." Wir schließen mit anderen Worten bei jedem Bewußtseinsinhalt, bei dem wir nicht das Bewußtsein haben, daß unsere Phantasie ihn geschaffen hat, auf eine Ursache, deren formale Realität der objektiven des Bewußtseinsinhalts entspricht; nur daß dieser Schluß auf eine äußere Ursache lediglich beim Gottesbegriff führt, den wir nicht selbst geschaffen haben können. Eine gewisse Verwandtschaft mit Geulinx „quod nescis quomodo fiat id non facis" ist unverkennbar.

4. Notiones communes und lumen naturale.

Der Gedanke, daß zu den letzten Grundlagen unserer Erkenntnis eine Anzahl von Axiomen, von letzten nicht weiter beweisbaren, aber auch keines Beweises weiter bedürftigen, unmittelbar evidenten Urteilen gehört, von Wahrheiten, deren Samenkörner in der Natur unserer Seele liegen, tritt bei Descartes erst allmählich mehr in den Vordergrund. Und in demselben Maß wird auch erst allmählich das „natürliche Licht" zu einer besonderen Erkenntnisquelle, eben zu der Erkenntnisquelle, aus der wir das Bewußtsein jener Axiome und die Einsicht in ihre Wahrheit schöpfen. In den „Regeln" wird einfach zwischen Intuition und Deduktion unterschieden, Intuition ist das seiner Natur nach irrtumsfreie, unmittelbare Erschauen oder Erfassen der einfachen oder, was dasselbe besagt, „absoluten" „Ursachen", Deduktion das Ableiten des Zusammengesetzten aus dem Einfachen. Habe ich wirklich die letzten einfachen Elemente gefunden, so kann ich sie auch restlos und irrtumsfrei erkennen, da in bezug auf sie alle Verworrenheit wegfällt, auch sind mit den einfachen Naturen ihre Beziehungen zueinander einsichtig erfaßt. Die notiones communes erscheinen in diesem Zusammenhang ebenfalls als einfache, von unserem Verstand nicht weiter zerlegbare Ideen, die indessen an Körperlichem und an Geistigem als unterscheidbare Bestandteile sich finden, weshalb, was für sie gilt und an ihnen erkennbar ist, auch gleichermaßen für körperliche und geistige Substanzen gilt. Im Discours wird bereits schärfer zwischen den ersten Ursachen selbst und den Axiomen, den Wahrheiten unterschieden, auf die wir uns beim Entdecken und Entwickeln

jener Ursachen stützen, die Wahrheiten, deren Samen in unserem Verstande liegt. In den Meditationen stellt ihn nun die Notwendigkeit, von der Idee auf das Dasein Gottes, von der Welt innerhalb auf die außerhalb des Bewußtseins zu schließen und diesen Schluß möglichst einwandfrei und plausibel zu gestalten, immer mehr vor die Notwendigkeit, nach letzten einsichtigen, unbezweifelbaren Axiomen in der Form allgemeiner Grundsätze, die als unangreifbare und allgemein zugestandene Prämissen jenes Schlusses dienen können, zu suchen. Die Objektionen gegen diese Beweisführung führten dann, wie wir sahen, zu dem Versuch einer strengeren Formulierung und systematischeren Zusammenfassung jener Axiome. So werden aus den einfachen Ideen, die körperlichen und geistigen Wesenheiten gemeinsam sind, die „propositions, qui n'ont pas besoin de preuve et dont chacun trouve les notions en soi-même". Und von hier aus kommen wir nun zu den Prinzipien mit ihrer Gegenüberstellung von „Dingen" und „ewigen Wahrheiten": „Alles von uns Vorgestellte betrachten wir entweder als Ding oder Eigenschaft (affectio) eines Dinges oder als eine ewige Wahrheit, die keine Existenz außerhalb des Denkens hat" (Prinz. I, 48). Nachdem dann die körperlichen und seelischen Substanzen genannt und ihre einzelnen Modi aufgezählt worden sind, heißt es weiter: „Wenn wir aber anerkennen, daß unmöglich aus Nichts Etwas werden kann, dann gilt der Satz „aus Nichts wird Nichts" nicht als ein existierendes Ding und auch nicht als Zustand eines Dinges, sondern als eine ewige Wahrheit, welche in unserem Geiste ihren Sitz hat und ein Gemeinbegriff oder ein Axiom genannt wird" (49). Die Unterscheidung zwischen Ideen, denen wir Existenz, und Urteilen, denen wir Wahrheit zuschreiben; Ideen, denen gegenüber wir die Frage stellen, ob sie nur in oder auch außerhalb unseres Bewußtseins existieren, und Urteilen bei denen wir nicht diese, sondern die Frage nach ihrer Begründbarkeit und Wahrheit stellen — das ist der Sinn der hier von Descartes vollzogenen Unterscheidung. Noch genauer: die Frage nach der Wahrheit bedeutet den Ideen gegenüber — Descartes spricht ja in den Meditationen auch von wahren und falschen Ideen — die Frage nach der Existenz eines gleichen oder ähnlichen Gebildes außerhalb des Bewußtseins; sie bedeutet den notiones communes gegenüber etwas anderes: nämlich die Frage, ob jedes Bewußtsein sie besitzt und anerkennt oder die Frage nach der Allgemeingültigkeit im Sinn der Gültigkeit für jeden denkenden Menschen. Es ist in dieser Hinsicht sehr interessant, die Stelle, an der in den Regeln von den notiones communes gesprochen wird, mit der Einführung dieses Begriffs in den Prinzipien zu vergleichen. Dort führen die Gemeinbegriffe ihren Namen, weil sie Begriffe von dem Körperlichen und Geistigen Gemeinsamen sind; hier heißt es: Diese Gemeinbegriffe verdienen ihren Namen dadurch, daß sie von allen in gleicher Weise erkannt werden (I, 50). Der Name Gemeinbegriff wird also hier wesentlich darauf bezogen, daß es sich um Gedanken handelt, die jedem Bewußtsein eigen, in diesem Sinn allen gemeinsam sind. Es ist allerdings nicht ganz der consensus gentinus des Herbert, auf den sich Descartes bei dieser Gemein-

samkeit der notiones communes beruft (obgleich man auch nicht Herbert und Descartes in den Gegensatz bringen darf, wie es die Marburger tun: Descartes betont ausdrücklich die Verwandtschaft seines „natürlichen Lichtes" mit Herberts consensus gentium. Corr. II, S. 598). Genauer: nicht der beträchtliche Nachweis, daß alle Menschen bestimmte Sätze für wahr halten oder bestimmte Erkenntnisse besitzen, ist ein zureichender Beweis der Wahrheit dieser Erkenntnisse, sondern umgekehrt: es gibt Sätze und Erkenntnisse, die unserem Bewußtsein unmittelbar als evident sich darstellen, von ihnen müssen wir eben deswegen annehmen, daß jedes Bewußtsein in der gleichen Weise sich ihrer muß bewußt werden können und daß, wo das bei einem Menschen nicht der Fall ist, dies Bewußtsein und diese Einsicht durch Vorurteile gewissermaßen gewaltsam niedergehalten wird. Man sieht: Wahrheit bedeutet bei den notiones communes Gültigkeit für jedes Bewußtsein, notwendiges Anerkanntwerden durch jedes Bewußtsein, nur das Kriterium, das Kennzeichen für die „Wahrheit" in diesem Sinn ist nicht das tatsächliche Anerkanntwerden durch jeden Menschen, der consensus gentium, sondern die unwidersprechliche und keinen Zweifel mehr zulassende Evidenz.

Man sieht nun weiter: sind die notiones communes Erkenntnisse, deren Wahrheit in der unvermeidbaren Anerkennung durch jedes denkende Bewußtsein besteht, so kommen sie damit in enge Beziehung zu den an- oder eingeborenen Ideen Descartes. Es ist aber ausdrücklich hervorzuheben, daß diese Beziehung sich bei Descartes erst allmählich herausbildet und nicht von Anfang an besteht. In den Regeln wird unterschieden zwischen den Körper uns vermittelten Ideen und denen, die durch eine Art eingeborenen Lichtes und ohne Unterstützung eines körperlichen Bildes durch den Verstand erkannt werden (Regel XII). Zu den letzteren aber werden nur diejenigen Begriffe gezählt, die sich rein auf die Seele beziehen, Descartes zählt als Beispiele auf „Erkenntnis, Zweifel, Unwissenheit, Wille". Durch den Körper werden erkannt Gestalt, Ausdehnung, Bewegung. Die gemeinsamen Ideen kann der Verstand entweder rein durch sich oder durch die Vermittlung des Körpers erfassen. Man sieht: es gibt hier keine ideae innatae und adventitiae, sondern nur Begriffe physischen und psychischen und gemeinsamen, d. h. auf beides bezüglichen Inhalts. Man könnte sagen: der Unterschied, um den es sich hier handelt, ist nur der der Ideen der Sensation und Reflexion. Nur ist dabei von vornherein an eins zu erinnern: daß der kontinentalen Philosophie (mit einziger Ausnahme von Malebranche) der Begriff der inneren Wahrnehmung, der Reflexion im Sinne Lockes, d. h. des Gegebenseins von Begriffen, die sich auf uns selbst beziehen, fehlt. Daraus, daß wir selbst Substanzen sind, ergibt sich als selbstverständlich, daß wir auch den Begriff der Substanz seinem Inhalt nach kennen, daß unser Denken ihn in sich trägt, es bedarf nicht noch einer besonderen Selbstbeobachtung oder -wahrnehmung, um ihn kennen zu lernen. Deshalb bedeutet die Descartessche Einteilung in den Regeln, die Einteilung in intellektuelle und materielle Begriffe, genauer: Es gibt Begriffe, die wir von vornherein kennen, und nur noch in ihrem Inhalt

genau erfassen müssen, die Begriffe rein geistigen Inhalts, und solche, deren Inhalt wir zuerst in der Form einzelner sinnlicher Bilder, die uns gegeben sein müssen, kennen lernen und dann erst abstrahierend aus diesen sinnlichen Bildern herausschälen müssen.

Die in der III. Meditation zu Anfang eingeführte Unterscheidung in ideae innatae, adventitiae und factae teilt die Ideen nach ihrem „Ursprung“ ein: es gibt Ideen, die unsere Willkür geschaffen, solche, die uns durch einen zufälligen äußeren Anlaß, durch eine Empfindung gegeben werden, endlich drittens solche, bei denen weder das eine noch das andere der Fall ist, die weder Willkürprodukte noch durch den Zufall des äußeren Milieus gegebene Inhalte sind, sondern — die dritte übrig bleibende Möglichkeit — dem Wesen unseres Bewußtseins selbst entstammen, von ihm unabtrennbar, bei denen wir, um sie kennen zu lernen, nur auf das zu achten brauchen, was das Bewußtsein in sich trägt und nicht willkürlich und beliebig, sondern mit innerer Notwendigkeit produziert; Ideen, die, wie die ideae a me ipso factae, Produkte des Bewußtseins und nicht gegebene Ideen, anderseits aber keine Willkürprodukte des Verstandes, sondern dem Wesen jedes Bewußtseins mit Notwendigkeit entspringende Erkenntnisse sind (wenn sich auch nicht jedes Bewußtsein dazu durchringt, sie klar vorzustellen). In den Meditationen werden als Beispiele solcher Begriffe genannt „Ding“ (Substanz), „Wahrheit“ „Bewußtsein“, zu denen sich dann der Gottesbegriff gesellt. Vorausgegangen ist die Analyse des Ding- oder Substanzbegriffes am Beispiel des Wachses: d. h. der Nachweis, daß wir das Ding, die Substanz als solche nicht sehen oder wahrnehmen, sondern lediglich denken, daß zugleich zu allem Sehen, Wahrnehmen, Erkennen, Denken eines Gegenstandes, eines Seienden klar oder verworren dieser Gedanke der „Substanz“ hinzutritt (auch wenn ich mein Bewußtsein selbst denke, kann ich es nur denken als Bewußtsein eines „Etwas“, das denkt). So ist der Begriff der Substanz weder ein Willkürprodukt, noch ein Erzeugnis der Empfindung, er kann nur eine ideae innata sein. Ferner: wer fühlt, will, wahrnimmt, erkennt, ist sich einer Sache bewußt, alles Wahrnehmen usw. ist ein cogitare, das war ebenfalls in der 1. und 2. Meditation gezeigt worden: also besitzt er auch, verworren oder klar, mit anderem vermischt oder für sich herausgearbeitet, den Begriff der cogitatio, des Bewußtseins, der somit gleichfalls eine idea innata ist (man sieht, wie hier wieder der Begriff der „inneren Wahrnehmung“ mit dem der Begriffe erzeugenden Reflexion des Verstandes zusammenfällt). Dasselbe wird jetzt in der 3. Meditation von Gott gezeigt: Gott ist keine idea adventitia, da es keine Wahrnehmung gibt, im Hinblick auf die wir den Gottesbegriff hätten bilden können, keine idea a me ipso facta, da unser Wille nicht imstande gewesen wäre, einen Begriff solchen Inhalts zu schaffen.

Es kommt noch ein weiterer Punkt hinzu, der die eingeborenen Ideen im Gegensatz zu den beiden anderen Klassen auszeichnet. Sie haben keinen Ursprung außerhalb des Denkens selbst, keine Ursache, die in anderen Ideen oder Gegenständen außerhalb ihrer zu suchen wäre. Die ideae adventitiae

werden uns durch äußere Ursachen gegeben, wir müssen also wenigstens den Versuch machen, sie aus diesen Ursachen zu erklären. Die ideae a me ipso factae werden durch meinen Willen aus anderen abgeleitet oder geformt (Beispiel der Sirenen und Hippogryphen in den Meditationen, der durch astronomische Berechnung gewonnenen Vorstellung von der Sonne. Corr. III, S. 426). Die ideae innatae sind letzte, nicht aus anderen ableitbare Ideen, sie können also nur durch sich selbst erkannt werden. Am deutlichsten ist das bei der Gottesidee, der Descartessche Gottesbeweis beruht ja schließlich auf diesem Gedanken, daß die Gottesidee aus keiner anderen Idee ableitbar ist. Aber auch bei der Idee der Substanz, der Wahrheit, des Bewußtseins, wird ausdrücklich die Definierbarkeit abgelehnt: sie sind nicht durch Anderes definierbar, weil sie nicht aus Anderem ableitbar sind. So sind die ideae innatae „letzte", „ursprüngliche" Ideen, und Ideen, über deren Inhalt wir nur klar werden können, nicht indem wir sie definieren, sondern nur, indem wir sie anschauen, durch das intueri, das schon in den Regeln als einzig mögliche Erkenntnisweise der unableitbaren oder einfachen Ideen der Deduktion als der Erkenntnisweise der zusammengesetzten Ideen gegenübergestellt war. Man sieht, wie die einfachen Ideen der Regeln und die angeborenen Ideen der Meditationen sich nähern, obgleich sie eigentlich und ursprünglich wesentlich Verschiedenes umfassen und bezeichnen. Der Begriff, der sie beide in eins zusammenzufassen gestattet, ist der Begriff der letzten, unableitbaren, nur durch sich selbst, nur als Ganzes erkennbaren Idee. Und damit wundert man sich nicht mehr über eine Wendung, wie die im Brief an die Prinzessin Elisabeth vom 21. Mai 1643 (Corr. III, S. 666) „nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme, qui les a toutes en soi par sa nature", in der die einfachen Ideen mit den der Natur der Seele eingeborenen direkt identifiziert werden.

Zu einem gleichartigen oder verwandten Resultat aber führt uns eine zweite Überlegung. In der Briefstelle Corr. III, S. 383 führt Descartes als Beispiele der ideae innatae an: die Idee Gottes, des Geistes, des Körpers, des Dreiecks und fügt erläuternd hinzu „et generaliter omnes quae aliquas Essentias veras, immutabiles et aeternas repraesentant". Die Erwähnung des Dreiecks (der wir die Stelle im Brief an Voetius VIII, 2, 16 anreihen können, in der alle geometrischen Wahrheiten für angeboren erklärt werden) erinnert sofort an die Ausführungen im Anfang der V. Meditation. Von den geometrischen Gebilden, z. B. dem Dreieck, wird dort gesagt: obgleich sie möglicherweise niemals und nirgends wirklich rein, so wie wir sie denken, außerhalb des Bewußtseins existieren oder je existiert haben, sind sie doch keine bloßen veränderlichen und vorübergehenden Produkte unserer Willkür. Genauer: sie sind in gewisser Weise von uns erdachte, aber nicht beliebig erdichtete Ideen, sondern sie haben ihre feste, bestimmte, unveränderliche, ewige Natur, Wesenheit, Form, die nicht von unserer Willkür abhängt. Der Beweis dafür liegt darin, daß wir an den geometrischen Gebilden, wie den Zahlen und mathematischen Gegenständen überhaupt allerhand Eigenschaften erkennen, genauer beweisen können, daß ihnen dieselben zukommen müssen, Eigenschaften,

die wir nicht etwa ihnen erst vorher gegeben oder willkürlich in sie hineingelegt haben. Sie sind Ideen, die einsichtige Erkenntnisse in sich schließen, die klar und deutlich erkennbar sind, und zwar dies nicht etwa deshalb, weil sie von uns erst willkürlich aus den Bestandteilen zusammengesetzt wären, die wir jetzt an ihnen als ihnen wesentlich zugehörig erkennen. In der oben angezogenen Briefstelle fährt Descartes sehr charakteristisch fort: „Jam vero, siex Idea facta concluderem id quod ipsam faciendo explicite posui, esset manifesta petitio principii; sed quod ex idea innata aliquid eruam, quod quidem in ea implicite continebatur, sed tamen prius in ipsa non advertebam, ut ex idea trianguli, quod ejus tres anguli sint aequales duobus rectis, aut ex idea Dei, quod existat etc., tantum abest ut sit petitio principii, quin potius est, etiam secundum Aristotelem, modus demonstrandi omnium perfectissimus, nempe in quo vera rei definitio habetur pro medio" (Brief an Mersenne, 16. Juni 1641). Wogegen sich Descartes hier wehrt, das ist, wie man sieht, der Standpunkt des reinen Nominalismus, wie ihn später in voller Konsequenz Hobbes vertritt: wir erkennen von einem Begriff in streng logisch beweisbaren Sätzen was diesem Begriff zukommt und in seinem Wesen liegt, aber nur deshalb, weil wir den Begriff selbst zusammengesetzt haben, willkürlich durch jene Bestandteile definiert haben. Ich nehme in den Begriff des Menschen die Bestimmung der „Vernunft" auf und beweise dann den Satz, daß alle Menschen Vernunft haben als einen „analytischen" Satz. Einen Beweis der Art bezeichnet Descartes als petitio principii. Man denke nun noch einmal zurück an den Standpunkt der „Regeln": wie bei Hobbes hieß es dort, daß alles „Erkennen" eines Gegenstandes ein Auflösen in die einfachen Elemente und Aufbauen aus diesen Elementen sei. Der Gegenstand ist irrtumsfrei erkannt, wenn er vollkommen „deutlich", die Gefahr der „Verworrenheit" vermieden ist, d. h. wenn wir alle seine Elemente kennen und sicher voneinander sondern können. Nun lag hier die Folgerung sehr nahe, die Hobbes zieht, daß wir diese Vollständigkeit und Sicherheit der Erkenntnis nur bei Gegenständen haben, die reine Produkte unseres Denkens sind. Die Gefahr nun, die in dieser Folgerung liegt, die Gefahr, daß alle Erkenntnis sich letzten Endes nur auf willkürlich zusammengesetzte Gebilde bezieht, kann nur durch den Ausweg Descartes vermieden werden, daß es vollkommen durchsichtige und deutliche Ideen gibt, Ideen, die die Deutlichkeit der von uns selbst willkürlich zusammengesetzten Ideen haben, deren Bestimmungen aber eben nicht rein willkürlich und beliebig veränderlich zusammengefügt sind.

So werden die ideae innatae zu Ideen, die erstens nicht willkürlich geschaffen und nicht durch zufällige äußere Erfahrungen uns gegeben sind, die vielmehr zweitens vom menschlichen Bewußtsein und damit von der Erkenntnis der Dinge gar nicht abtrennbar sind, und die sich drittens als letzte, nicht weiter ableitbare und zurückführbare, viertens als absolut klare und deutliche, und damit als Ideen kennzeichnen, durch deren bloße Anschauung wir unbezweifelbare Erkenntnisse gewinnen können.

Es ist bezeichnend, daß in der angezogenen V. Meditation an die Kennzeichnung der geometrischen Begriffe und Wahrheiten sich der Anselmsche Gottesbeweis schließt, der Beweis, der nun wirklich rein durch Zergliederung oder Gottesidee selbst den Satz, daß Gott existiert, beweist, der die Frage nach der Wirklichkeit Gottes nicht mehr durch Berufung auf andere evidente Sätze („die Ursache muß stets mehr Realität enthalten als die Wirkung"), sondern nur dadurch entscheidet, daß er in der Gottesidee die Existenz als von ihr unabtrennbare Eigenschaft aufzeigt. Man beachte ferner die Fassung, in der in der folgenden VI. Meditation das cogito ergo sum, der Nachweis der realen substanziellen Existenz des eigenen Ich erscheint: ich finde in mir gewisse Fähigkeiten, die ich nur begreifen kann, indem ich sie als Modi meines Ich von mir selbst als der diesen Modi zugehörigen Substanz unterscheide. Hier, wie noch an anderen Stellen, wird das cogito ergo sum zu einer Erkenntnis, die eigentlich auf einer Zergliederung der Idee des Bewußtseins beruht, einer Zergliederung, die eben in der klaren und deutlichen Idee des Bewußtseins uns das substanzielle Ich von den nur als Modi existierenden Wahrnehmungen, Gedanken, Strebungen usw. unterscheiden läßt.

Und hierzu nun ein Drittes. Den eingeborenen Ideen gegenüber erscheinen die Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung als undeutlich, als verworren, d. h. als Inhalte, durch deren Zergliederung sich keine unbezweifelbare Erkenntnis gewinnen läßt. In den Regeln (XIV) war das speziell in bezug auf einen Punkt ausgeführt worden: wir können zwar erkennen, daß ein Ton höher als ein anderer, eine Farbe heller als eine andere ist, aber nicht, daß er doppelt so hoch oder wieviel sie heller ist, Farben, Töne sind nicht aneinander meßbar, ihre Verschiedenheit ist nicht exakt bestimmbar, wie die der Zahlen und geometrischen Figuren. Dem reiht sich in der 6. Meditation die bekannte Unterscheidung zwischen dem Tausendeck, das ich rein als mathematischen Begriff denke und das ich in sinnlicher Anschauung erfasse, an: in der Anschauung und Einbildung läßt sich das Tausend- von einem Zehntausendeck nicht klar und deutlich unterscheiden. Damit besteht die Möglichkeit der „Täuschung" durch die sinnliche Wahrnehmung, einer Täuschung, die auf der Verworrenheit der Wahrnehmung, der Unmöglichkeit, die Teile des Wahrnehmungsbildes deutlich zu sondern und in ihrer Beziehung zueinander zu erfassen beruht. Nun stellt Descartes an verschiedenen Stellen mit diesen Täuschungen ganz auf gleiche Stufe gewisse andere: wir können durch die bloße Betrachtung der Kälte auch nicht entscheiden, ob Kälte bloße Abwesenheit, Nichtsein von Wärme, ein bloß Negatives ist. Ebenso erscheint uns Dunkelheit als ein positiver Tatbestand, ein Reales, während sie doch tatsächlich nur Abwesenheit von Licht ist. Nun ist die Frage, ob Kälte nur Abwesenheit von Wärme, nur etwas Negatives ist, eigentlich eine Frage, die sich auf die Welt außerhalb des Bewußtseins, auf die außerhalb des Bewußtseins befindliche oder nicht befindliche Grundlage des empfundenen Tatbestandes bezieht. Sie ist genauer nicht die Frage, ob „Kälte" realiter, außerhalb des Bewußtseins existiert, aber ob sie wenigstens existieren kann, ob

es einen Tatbestand „Kälte" außerhalb des Bewußtseins geben kann — was eo ipso zu leugnen ist, wenn Kälte nur etwas Negatives ist. Die Undeutlichkeit und Verworrenheit des Kälteeindrucks und der Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt zeigt sich nun darin, daß die Frage nach ihrer Realität, genauer nach der Möglichkeit ihrer Realität (nur bei Gott tritt an die Stelle der Möglichkeit die Realität selbst) nicht im Hinblick auf sie, durch ihre Betrachtung und Zergliederung beantwortet werden kann.

Es läßt sich aus alledem erkennen, daß hier bei Descartes in der Frage nach der realen Existenz außerhalb des Bewußtseins zwei verschiedene Gedankenreihen nebeneinander hergehen, zwei Gedankenreihen, die nicht gerade im absoluten Widerspruch miteinander stehen, die verbindende und angleichende Wendungen erlauben, die aber doch auf einem verschiedenen Grundgedanken beruhen.

Für die eine ist die Frage nach der realen Außenwelt gleichbedeutend mit der nach der außerhalb unseres Bewußtseins befindlichen Ursache unserer Ideen, der Schluß von der Wirkung ein auf die Ursache außerhalb des Bewußtseins der einzige Weg, um die Frage der substanziellen Realität der Körperwelt zu entscheiden. Dieser Schluß ist unbezweifelbar richtig nur in einem einzigen Fall, beim Schluß von der Gottesidee auf Gott als ihre Ursache, bei allen anderen nur wahrscheinlich; wenn wir von den Empfindungen und Inhalten unserer Einbildung auf eine körperliche Außenwelt als Ursache schließen, so ist die Grundlage des Schlusses die Einsicht, daß nicht wir die Ursache unserer Wahrnehmungen sein können, während es unsicher bleibt, ob diese Ursache in unseren Wahrnehmungsinhalten ähnlichen Dingen zu suchen sind, dem Instinkt, der uns dies annehmen, dem Glauben, das in einem Absolutsetzen, einem Bejahen, einer Art wollenden Anerkennens jener vorgestellten Gegenstände besteht, dürfen wir uns nur im Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes hingeben. In seiner Konsequenz führt dieser Gedankengang zu einer scharfen Scheidung zwischen Ursache und Wirkung, zwischen denen hier die ganze Kluft liegt, die Körperliches und Seelisches, Bewußtsein und außerhalb des Bewußtseins voneinander trennt. Ferner zu der Scheidung zwischen Essenz und Existenz, zwischen den Urteilen, die einem Gegenstand eine Eigenschaft beilegen und denen, die ihm Existenz zusprechen. Die ersteren beruhen auf einer Zergliederung der Idee des betreffenden Gegenstandes und sind rein Sache des Verstandes, die letzteren auf einem Akt der Intuition, bzw. der Anerkennung, des Bejahens, der mehr Sache des Willens, als des Verstandes ist. Bei den ersteren greift Descartes unwillkürlich auf die Aristotelische, bei den letzteren auf die stoische Urteilslehre als zutreffenden Ausdruck der Sachlage zurück. Nur bei Gott fällt das Urteil über Essenz und Existenz zusammen.

Der zweite Gedankengang Descartes läuft darauf hinaus, daß durch die Zergliederung eines Idee, sofern sie nur vollständig zergliedert werden kann, also klar und deutlich ist, auch über die Realität oder wenigstens die reale Möglichkeit des vorgestellten Gegenstandes muß entschieden werden können,

welche Realität bei genauerem Zusehen zusammenfällt mit der substanziellen Existenz. Durch Zergliederung des Bewußtseins finden wir, daß Bewußtsein Akzidenz einer Substanz sein muß (cogitatio — res cogitans), durch Zergliederung der Kälte können wir über die Substanzialität der Kälte nichts ausmachen, woraus sich die „Verworrenheit" der Kälteempfindung ergibt, durch Zergliederung der Idee der Ausdehnung finden wir, daß mit der Aufhebung der Ausdehnung das körperliche Sein überhaupt aufgehoben ist, durch Zergliederung des Gottesbegriffs finden wir in Gott die Existenz. Man vergleiche noch zweierlei: Die verschiedenen Stellen, an denen zwischen „Wahrheit" und Existenz scharf geschieden und betont wird, daß klare und deutliche Ideen uns zwar wahre Urteile über die Essenz der Ideen, aber nicht sichere Überzeugung von der Existenz des betreffenden Gegenstandes geben und begründen, mit der Wendung Corr. V, S. 355: „veritas non distinguitur a re vera sive substantia" und kurz darauf „la vérité consiste en l'être et la fausseté au non-être seulement". Zugleich sieht man hier am deutlichsten noch ein Weiteres, nämlich den Zusammenhang dieser zwei Gedankengänge mit einem früher erwähnten Punkt, mit der ursprünglichen Zweideutigkeit des Substanzbegriffs. Die Substanz ist einmal der real existierende Gegenstand im Gegensatz zur Idee, zur Vorstellung des Gegenstandes und sie ist zweitens das beharrende Subjekt im Gegensatz zum Prädikat, das, was die Eigenschaften an sich trägt im Gegensatz zur Eigenschaft. Verdeckt und überbrückt aber wird der Unterschied beider Begriffe durch eine Reihe von Wendungen, nicht zuletzt durch die Fassung des ersten Gottesbeweises, in dem „formale" und „objektive" Realität als zwei Existenzweisen, eine höhere und eine niedere, desselben Gegenstandes bezeichnet werden, vergleichbar der Existenzweise der Substanz und des bloßen Modus.

Die angeborenen Ideen waren bestimmt zunächst als nicht willkürlich geschaffene und nicht durch sinnliche Wahrnehmung gegebene Ideen, damit wurden sie zugleich zu letzten, nicht weiter ableitbaren Ideen, endlich kam die Bestimmung hinzu, die sie als klare und deutliche und damit zugleich als Ideen charakterisierte, die unbezweifelbare oder letzte Erkenntnisse in sich schließen oder begründen. Damit werden die ideae innatae zum Ausgangspunkt, zu den Grundbegriffen oder zu der Grundlage unserer gesamten Erkenntnis. Sie werden, wie es in dem Brief an die Prinzessin Elisabeth vom Mai 1643 heißt, zu den „notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquelles nous formons toutes nos autres connaissances". An derselben Stelle fährt Descartes dann fort: „il n'y a que fort peu de telles notions; car après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement, et pour l'âme seule nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volouté; enfin pour l'ame et le corps ensemble nous n'avons que celle de leur union". Hier erscheinen als angeborene Begriffe (notions

communes oder notions simples) neben den ursprünglichen Gemeinbegriffe der Regeln die Grundbegriffe der Descartesschen Physik und Psychologie, die Attribute der körperlichen und seelischen Substanz und der Begriff ihrer Vereinigung, ihres Zusammenhanges. Alle diese Begriffe können wir nirgends anders suchen als in unserer Seele, die sie alle durch ihre Natur in sich trägt. Diesen Begriffen gegenüber haben wir nun eine dreifache Aufgabe. Da es sich um letzte, nicht auf anderes zurückführbare Begriffe handelt, müssen wir jeden für sich in seinem Wesen erfassen und von den anderen unterscheiden, in seiner Eigenart uns vergegenwärtigen. Sie lassen sich nur in und durch sich selbst, nicht durch ein Anderes erkennen. Dann müssen wir aus ihnen als klaren und deutlichen Grundbegriffen die Erkenntnisse ableiten, die in ihnen enthalten sind. Was das heißt, darauf wird gleich noch näher einzugehen sein. Endlich müssen wir diese Begriffe und Erkenntnisse anwenden auf diejenigen Gegenstände, auf die sie angewendet werden müssen, denen sie zugehören. Liegt in der Verwechselung der Begriffe miteinander die eine, so liegt in der falschen Anwendung der allgemeinen ideae innatae (man beachte die Betonung der Allgemeinheit der angeborenen Grundbegriffe und aus ihnen fließenden Erkenntnisse in den kritischen Bemerkungen zum Regiusschen Programm) auf die einzelnen Gegenstände die zweite Hauptirrtumsquelle. Wenn z. B. die scholastische Physik die Schwere als eine reale Eigenschaft der Körper ansieht, die ihren Fall zur Erde bewirkt, also als bewegende Kraft sich darstellt, so wendet sie in unzulässiger Weise auf den Zusammenhang rein körperlicher Vorgänge und Dinge eine Betrachtungsweise an, die nur auf den Zusammenhang eines beseelten (wollenden) Wesens und eines körperlichen Dinges anwendbar ist, umgekehrt, wenn die überkommene Physiologie Farben und Töne als etwas Wirkliches ansieht, das aus den Körpern in unser Bewußtsein hinüberwandert, so betrachten wir den Zusammenhang von Körperlichem und Seelischem fälschlich so, als ob er ein Zusammenhang nur zwischen Körperlichem wäre.

Es bleibt die eben schon angedeutete Frage: worin besteht das Ableiten der in den Grundbegriffen liegenden Sätze und Erkenntnisse und wie sind überhaupt die letzteren in den ideae innatae enthalten? In der angeführten Stelle des Briefes an die Prinzessin Elisabeth heißt es: aus der Idee der Ausdehnung folgen diejenigen der Figur und der Bewegung, in derjenigen des Denkens sind enthalten die „perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté". Und ganz in demselben Sinn an einer Reihe anderer Stellen, vor allem in der Beantwortung der 6. Objektionen: Indem wir Ausdehnung denken, sehen wir zugleich, daß Ausdehunng die Möglichkeit der Ortsveränderung, also der Bewegung einschließt, sowie daß umgekehrt Bewegung als Ortsveränderung die Ausdehnung voraussetzt. Wir erkennen, daß wir Ausdehnung ohne (bestimmte) Gestalt und Bewegung, nur fähig, alle möglichen Gestalten und Bewegungen anzunehmen, dagegen nicht Gestalt und Bewegung ohne Ausdehnung denken können (Prinz. 18). Ebenso: wir schreiben Gott die Eigenschaft der Gerechtigkeit und Unendlichkeit zu

Wir können an die eine denken, ohne zugleich an die andere zu denken. Aber wenn wir uns fragen, ob Gott unendlich sein kann, ohne gerecht zu sein, wenn wir uns das Verhältnis beider Eigenschaften klar und deutlich vergegenwärtigen, so sehen wir, daß das nicht möglich ist, daß die Unendlichkeit die Gerechtigkeit einschließt, wie wir ebenso einsehen, daß die Unendlichkeit die Existenz einschließt. Wir können, sagt Descartes dafür auch, den Begriff der Ausdehnung denken, ohne an Bewegung und Figur, den Gottes, ohne an Gerechtigkeit und Unendlichkeit zu denken, aber wenn wir den Begriff der Ausdehnung oder den Gottes vollständig denken, müssen wir zugleich an die Fähigkeit der bestimmten Umgrenzung und Bewegung, bzw. an Existenz und Gerechtigkeit denken. Es ist damit deutlicher zum Ausdruck gebracht, was schon in der Wendung der „Regeln" gemeint war: daß diese Begriffe nicht getrennt werden können, wenn sie deutlich gedacht werden, daß der eine im anderen verworren mitgedacht ist. Wir können an Gott, ohne an Existenz und Gerechtigkeit, an einen Berg ohne das zugehörige Tal denken, aber wir können nicht den Begriff des unendlichen Wesens zu Ende denken und dem unendlichen Wesen die Existenz absprechen (sie von ihm trennen). Oder: wenn wir an Ausdehnung denken, ohne an die Teilbarkeit zu denken, so vollziehen wir eine gedankliche Abstraktion, wir trennen zwei Dinge voneinander, die nur im Denken und für das Denken verschieden sind. Man erinnert sich an eine Unterscheidung der Regeln: an die Unterscheidung des an sich oder rücksichtlich der tatsächlichen Existenz und des für unser Denken, für den Verstand Einfachen. Das an sich oder in der Wirklichkeit Einfache kann vom Verstand noch zerlegt werden, aber eben der Verstand erkennt zugleich die tatsächliche Untrennbarkeit, die Zusammengehörigkeit der von ihm unterschiedenen Seiten des Gegenstandes. Ausdehnung, Bewegung und Gestalt werden schon hier als Beispiele angeführt. Damit hing dann weiter zusammen der Unterschied der notwendigen und zufälligen Verknüpfung: Ausdehnung und Gestalt sind notwendig, Körper und Seele zufällig verknüpft. Man sieht die Konsequenzen, zu denen diese in den „Regeln" noch nicht sehr klar angeschlagene, in den Meditationen und Prinzipien durchgeführte Gedankengang hinführt: Wenn wir zwei Inhalte als Eigenschaften oder als Modi derselben Substanz auffassen, und damit als notwendig aneinandergebunden betrachten, so müssen sie sich verhalten wie Ausdehnung und Teilbarkeit oder wie Figur und Bewegung, d. h. es muß der Begriff der einen im Begriff der anderen oder beide in demselben dritten Begriff enthalten sein; umgekehrt wo wir zwei Inhalte als Eigenschaften zwei gegeneinander selbständigen und voneinander verschiedenen Substanzen zuweisen, heißt das: daß wir den einen denken und mit allen seinen Momenten zu Ende denken können, ohne auf einen Begriff zu stoßen, der den anderen Inhalt in sich schlösse.

Es fügt sich damit zwischen den Begriff der Substanz und den des Modus wiederum der des Attributs ein. Der Begriff des Attributs bezeichnet den letzten Begriff, den es für jede Substanz geben muß und aus dem sich die

Modi der Substanz begrifflich herleiten lassen müssen. Dabei behalten Attribut und Modus eine gewisse inhaltliche Verschiedenheit: ich kann in abstracto „Ausdehnung" denken, ohne „Teilbarkeit" zu denken, obgleich ich, wenn ich das Eine zu Ende denke, in ihm das Andere finde und daher behaupten darf, daß nichts ausgedehnt sein kann, ohne teilbar zu sein. Das Attribut ist gegenüber dem Modus ein allgemeinerer Begriff — aber nicht ein allgemeiner Begriff, der von den Verschiedenheiten der unter ihm befaßten Modi einfach gleichgültig abstrahiert, sondern aus dem sich die verschiedenen Modi mit ihrem eigenartigen Inhalt herleiten lassen. Wir können als Beispiel ähnlicher Verhältnisse an die Begriffsbildung der analytischen Geometrie denken: Der mathematische Begriff des Kegelschnitts, wie er in der allgemeinen Gleichung 2. Grades zum Ausdruck kommt, ist allgemeiner als der Begriff des Kreises, der Ellipse und Hyperbel, aber er enthält diese Begriffe als spezielle Fälle in sich, die entstehen und sich ableiten lassen, indem wir bestimmte Konstanten jener Gleichung $= 0$ setzen. Ein Begriffsverhältnis dieser Art hat Descartes offenbar vorgeschwebt in seiner näheren Bestimmung des „Attributs" und „Modus". Das Attribut ist das Allgemeine, das die verschiedenen Modi als Spezialfälle in sich enthält, aber nicht als spezielle Fälle, von deren Verschiedenheit abstrahiert wird (wie in dem allgemeinen „Ton" von der Verschiedenheit des Klavier-, Orgel-, Pfeifentons abstrahiert ist), sondern als Fälle, deren Möglichkeit und bestimmte Zahl aus dem Allgemeinen sich begreifen läßt.

Ein unendliches Wesen muß existieren, ein Ausgedehntes zugleich teilbar sein, der entgegengesetzte Gedanke würde, so betont Descartes an verschiedenen Stellen, einen Widerspruch bedeuten. Daß Gott nicht existiert, daß es ausgedehnte und nicht teilbare Substanzen (Atome) gibt, daß $2 \times 2 = 5$ sei, daß ich bin und später der Satz wahr sei, daß ich nie gewesen bin, daß ein Berg ohne Tal sei, ein Dreieck eine von $2R$ verschiedene Winkelsumme habe, alles das ist unmöglich und in sich widersprechend (III., IV., VI. Meditation, Corr. V, S. 273). Das Unmögliche wird also hier dem in sich Widerspruchsvollen gleichgesetzt, als notwendig dasjenige erkannt, dessen Nichtsein einen Widerspruch involvieren würde. Entsprechende Behauptungen finden sich an verschiedenen Stellen, ich zitiere nur aus der Beantwortung der 2. Objektionen: „car toute impossibilité ou . . . toute implicance consiste seulement en notre concept ou pensée, qui ne peut conjoindre les idées qui se contrarient les unes les autres". In einem Brief an Thom. More vom 5. II. 1649 betont Descartes, daß ihn in der Physik voll nur diejenigen Begründungen (rationes) befriedigten, die „jene Notwendigkeit quam vocas logicam sive contradictionem" involvieren. Demgegenüber erscheint es nun etwas merkwürdig, wenn sich Descartes an anderen Stellen so abfällig über die Unfruchtbarkeit des leeren Satzes vom Widerspruch ausspricht und so strikt es ablehnt, daß sich die verschiedenen Axiome oder ewigen Wahrheiten auf den Satz des Widerspruchs zurückführen oder durch ihn sollten beweisen, sich also als bloße Spezialfälle des Satzes vom Widerspruch sollten auffassen lassen.

Außer den kurzen Bemerkungen in der Schrift gegen das Regiussche Programm spricht er sich hierzu am schärfsten aus im Brief an Clerselier (Corr. IV, S. 445): „il se peut faire qu'il n'y ait point au monde aucun principe auquel seul toutes les choses se puissent reduire et la façon dont on reduit les autres propositions à celle ci: impossibile est idem simul esse et non esse est superflue et de nul usage". Und im Satz vorher: „J'adjoute ausse que ce n'est pas une condition qu'on doive requerir au premier principe, que d'être tel que toutes les autres propositions se puissent reduire et prouver par lui." Wird hier die Möglichkeit einer Mehrheit letzter, nicht aufeinander zurückführbarer ewiger Wahrheiten zugestanden, deren einer neben anderen nur der Satz vom Widerspruch sein soll, so berührt das um so eigentümlicher, wenn sich für jeden der von Descartes in den Principien z. B. neben den Satz vom Widerspruch gestellten Axiome (Geschehenes kann nicht ungeschehen sein — wer denkt, existiert auch — aus Nichts wird Nichts) andere Stellen nachweisen lassen, an denen das Nichtgelten des betreffenden Satzes ausdrücklich als ein Widerspruch bezeichnet wird. Es laufen hier offenbar zwei Tendenzen in Descartes' Denken gegeneinander: auf der einen Seite will er, wo er zwei Begriffe für untrennbar erklärt, möglichst auch den einen aus dem anderen ableiten (oder beide aus einem Dritten), in dem anderen aufzeigen, wodurch der Gedanke ihres Getrenntseins natürlich als ein Widerspruch erscheint. Auf der anderen Seite entsteht, wenn wir alle Denknotwendigkeit auf den Satz des Widerspruchs basieren, alle „Folgen" in den „Grund" hinein verlegen, die Gefahr, daß die Erkenntnis völlig leer, sich in bloßen Tautologien zu bewegen scheint. Es entsteht hier wieder die Notwendigkeit, auf die schon vorhin hingedeutet wurde: den Zusammenhang von Attribut und Modus so zu fassen, daß der Modus aus dem Attribut ableitbar und doch zugleich ihm gegenüber als etwas Neues, als ein neuer Gedankeninhalt erscheint.

Alles Erkennen baut sich auf allgemeine, dem menschlichen Denken angeborene Grundbegriffe auf; es besteht zunächst in der Analyse dieser Grundbegriffe, die uns zu unbezweifelbaren Sätzen, zu ewigen Wahrheiten führt, dann in der Anwendung der Begriffe und der in ihnen gründenden Sätze auf die Tatsachen der Erfahrung, auf die sie passen und anwendbar erscheinen. Betont man nun auf der einen Seite, daß alle Erkenntnis ihren eigentlichen Ausgangspunkt und Gegenstand ihrer Untersuchung in allgemeinen Begriffen im Bewußtsein habe, die zudem der Natur des Bewußtseins selbst entspringen und denkt man auf der anderen Seite daran, daß das Ziel der Erkenntnis die Welt außerhalb und jenseits des Bewußtseins ist, so muß schließlich in der Form eines allgemeinen Problems die Frage entstehen: Wie kann, was das Denken nach den in ihm selbst liegenden Regeln schafft, mir eine Erkenntnis der Welt, die unabhängig vom Denken besteht, verschaffen? (Es ist übrigens nicht nur die Verschiedenheit von Denken und Sein, Bewußtsein und außerhalb des Bewußtseins stehender gegenständlicher Welt, sondern dazu noch die Betonung der „Spontaneität" des Denkens, des

Umstandes, daß das Denken seine Begriffe nicht irgendwoher nimmt, sondern aus sich heraus schafft, was das oben bezeichnete Problem der „gegenständlichen Geltung" unserer Begriffe zum Bewußtsein bringt.) Bei Descartes entsteht das Problem in Form einer allgemeinen Frage an zwei Stellen, den zwei Stellen, an denen der Übergang von der Welt der Ideen zur Welt außerhalb der Ideen am deutlichsten ist: im Anschluß an den ontologischen Gottesbeweis und an den Beweis der substanziellen Verschiedenheit von Körper und Seele. Beide Male sind es zugleich wieder Einwände von Gegnern, die ihn zur allgemeinen Stellung und prinzipiellen Behandlung des Problems veranlassen: einmal die Bemerkungen der 2. Objektionen zum ontologischen Gottesbeweis und dann eine mittelbar durch die Instanzen Gassendis beeinflußte Kritik. Die Verfasser der 2. Objektion hatten behauptet, es lasse sich im ontologischen Argument nur schließen, daß der Gedanke Gottes vom Gedanken der Existenz unabtrennbar sei, nicht daß Gott wirklich existiere. Denn der Obersatz des betreffenden Schlusses könne nur lauten „ce que clairement et distinctement nous concevons apartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité apartenir à la nature de cette chose". Diesem Satz stellt nun Descartes ausdrücklich seine These gegenüber: „ce que clairement et distinctement nous concevous apartenir à la nature de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose." In dem an Clerselier gerichteten Brief, der (in der französischen Übersetzung der Meditationen abgedruckt) einige der unter dem Einfluß der Gassendischen Instanzen erhobenen Einwände behandelt, zitiert Descartes den Satz seiner Gegner „que, bien que je ne trouve point d'étendue en ma pensée, il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit point étendue, pource que ma pensée n'est pas la règle de la verité des choses" und versucht dann darzutun, inwiefern der bestrittene Satz doch etwas Richtiges enthält. Er betont, daß wir alle Dinge nur durch unsere Ideen erkennen können: „c'est pourquoi, au sens que ces mots doivent ici être entendues, je dis que la pensée d'un chacun, c'est à dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la verité de cette chose, c'est à dire, que tous les jugements qu'il en fait, doivent être conformes à cette perception pour être bons." Fast genau übereinstimmend (auch mit Bezug auf dieselbe Frage: Mit welchem Recht dürfen wir aus der Trennbarkeit von Bewußtsein und Ausdehnung in unseren Ideen auf ein entsprechendes reales Verhältnis beider schließen?) heißt es im Brief an Gibieuf vom Januar 42 (Corr. III, S. 474): „étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en ai eu en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l'apperçoive auparavant en leurs idées, mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses." Weil wir nur durch unsere Ideen die Dinge erkennen können, ist es selbstverständlich, daß wir den Dingen alles absprechen müssen, was mit diesen Ideen unvereinbar ist, ihnen widerspricht und demgemäß

das diesen widersprechenden Ideen Entgegengesetzte ihnen zusprechen müssen: „tout ce qui repugne à ces idées est absolument impossible et implique contradiction."

Die Frage, um die es sich hier handelt, wird nun um so zwingender, je subjektiver die Quelle der Grundbegriffe und durch sie begründeten Grundsätze erscheint, je mehr zugleich die Unmöglichkeit eines Gedankens identifiziert wird mit unserer Unfähigkeit oder der Unmöglichkeit für uns, etwas zu denken. Zu dieser Konsequenz aber neigt die Descartessche Philosophie an verschiedenen Stellen. Auf den (später bekanntlich von Leibniz wiederholten) Gedanken, daß das ontologische Argument nur gilt, wenn vorher die Möglichkeit Gottes feststeht, antwortet Descartes mit der Gegenfrage, was diese „Möglichkeit" bedeuten solle: „ou bien par ce mot de possible vous entendez comme l'on fait d'ordinaire tout ce qui ne repugne point à la pensée humaine . . . ou bien vous feignez quelque autre possibilité de la part de l'objet même laquelle si elle ne convient avec la précédente ne peut jamais être connue par l'entendement humain" (Werke IX, S. 118). Möglichkeit bedeutet Denkbarkeit, „objektive" Möglichkeit ist ein leeres Wort: „toute impossibilité consiste seulement en notre concept ou pensée qui ne peut conjoindre les idées qui se contrarient les unes les autres" (a.a.O.). Die Unmöglichkeit bestimmter Gegenstände bedeutet letzten Endes die unserm Denken eigne Unmöglichkeit, Widersprechendes zusammenzudenken oder im Denken zu verbinden. Der Satz des Widerspruchs wird damit auf eine Denkunmöglichkeit im Sinn der Unmöglichkeit etwas zu denken zurückgeführt.

Damit entsteht zwingend die Frage: Müssen sich die Dinge unsern Denkgesetzen fügen? Da dieser Gedanke absurd erscheint, so muß die Lösung des Rätsels uns von der Logik in die Metaphysik hinüberführen: Die tatsächliche Übereinstimmung unserer Ideen mit den Objekten und der Verknüpfung unserer Ideen (ordo et connexio) mit der der Dinge kann selbst nur als Tatsache genommen und metaphysisch erklärt werden, sei es, wie bei Spinoza, durch den Parallelismus der Attribute, sei es, wie bei Descartes, durch die Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes. Wie stark bei Descartes die Neigung ist, selbst die logischen Grundsätze in der angegebenen Weise zu subjektivieren, die logischen Notwendigkeiten als Gesetze des Denkens, die in der allgemeinen Natur der Seelensubstanz gründen, zu machen, sieht man am besten daraus, daß sich aus den verschiedensten Zeiten seines Lebens[1] Äußerungen nachweisen lassen, in denen er die Macht Gottes betont, auch Widersprechendes zu schaffen; die Geltung des Satzes vom Widerspruch selbst wird auf die Wahrhaftigkeit Gottes begründet, wie der König die Gesetze des Staates, so hat Gott die Gesetze der Logik und Mathematik ge-

---

[1] Vgl. den Brief vom 27. Mai 1630, Corr. I, S. 151ff. und den vom 5. Februar 1649, Corr. V, S. 272.

schaffen (Antwort auf die 6. Objektionen, ferner Corr. II, S. 138; IV, S. 118 u. a. a. O.).[1]

Dabei aber ist Descartes offenbar auch in diesem Punkte nicht zu einer endgültigen und ganz klaren Stellungnahme gelangt. Durch jene Gleichsetzung der logisch evidenten Einsichten, der ewigen Wahrheiten mit von Gott uns eingepflanzten Gesetzen, unseres Denkens wird mehr oder minder eine Unterscheidung illusorisch gemacht, die er auf der anderen Seite wieder geflissentlich betont: Die Unterscheidung der einsichtigen Erkenntnis des lumen naturale und des Instinktes zu glauben. So wird in der 3. Meditation die Einsicht des cogito ergo sum dem lumen naturale zugeschrieben, der Glaube an die Existenz einer körperlichen Außenwelt für die Folge eines Triebes erklärt. Wenn dann Descartes später den Einwänden Arnaulds gegenüber seine ursprüngliche Behauptung, auch die mathematischen Beweise seien nur unter Voraussetzung der Wahrhaftigkeit Gottes schlüssig, dahin einschränkt, daß zwar nicht der einzelne intuitive Schritt dieser Beweise, aber das Gedächtnis, auf das wir uns im Fortgang des Beweisganges stützen müßten, die Wahrhaftigkeit Gottes als Bedingung voraussetze, so ist hier deutlich ein Ansatz dazu gemacht, nicht die Einsichten des natürlichen Lichtes, sondern nur eine Art blinden Glaubens, das nicht beweisbar, aber auch nicht widerlegbar und dem Menschen unvermeidlicherweise angeboren ist, also eines Glaubensinstinktes in uns, von Gott abhängig zu machen. Als Beispiel erscheint der Glaube an die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses und an die Realität der Außenwelt. Hier knüpft dann wieder konsequent der Okkasionalismus an: Geulinx lehnt von vornherein und konsequent die Ausdehnung des Cartesischen Zweifels auf die evidenten Sätze der Logik und Mathematik ab, auch wenn wir die metaphysische Begründung jenes Zweifels bis zur Fiktion eines allgemeinen Lügengeistes treiben, dagegen gehört der Gedanke, daß der Glaube an die Existenz einer Außenwelt, die nicht nur eminenter, sondern auch formaliter Ursache unserer Wahrnehmungen ist (wenn auch nur causa occasionalis) zu den Pfeilern des okkasionalistischen Systems.

Außer an jener Stelle der Meditationen erscheint die Unterscheidung von lumen naturale und instinktivem Glauben am schärfsten ausgeprägt in

[1] Die Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes ist natürlich das Gegenstück zu dem Zweifelsgrund, der in der Möglichkeit der Existenz eines allmächtigen Lügengeistes und Betrügers liegt. Hamelin sieht in dieser Idee eines allmächtigen Lügengeistes den Ausdruck des Gedankens einer allgemeinen „Irrationalität" der Wirklichkeit, der Natur, dem Descartes dann seine entgegengesetzte Idee eines Hervorgehens der Welt aus dem Geist der Wahrheit, d. h. der göttlichen Vernunft, entgegenstellt. So geistreich die Ausführungen des französischen Forschers sind, kann ich in ihnen doch nicht eine adäquate Interpretation Descartes' erblicken. Nicht an eine Irrationalität der Welt, wie sie etwa Schopenhauer gegen Hegel vertritt, denkt Descartes — dieser Gedanke als solcher scheint mir überhaupt dem ganzen 17. und 18. Jahrhundert schon aus theologischen Gründen absolut fern zu liegen: dem allmächtigen, schöpferischen, göttlichen Denken muß die Welt durchdringbar sein —, sondern an eine Nichtübereinstimmung der Gesetze unseres Denkens und Erkennens mit denen des allmächtigen und notwendigerweise richtigen göttlichen Denkens.

dem Brief an Mersenne vom Oktober 1639 (II, 599), in dem Descartes seine Lehre von derjenigen Herberts von Cherbury scheiden will (wobei er allerdings den Begriff Instinkt als umfassenden und übergeordneten Begriff nimmt: es gibt 2 Arten eines letzten, nicht weiter zurückführbaren Instinktes zu glauben, der eine ist rein intellektuell und ist identisch mit dem lumen naturale, der andere „est une certaine de la nature à la conservation de notre corps, à la ouissance des voluptés corporelles etc., lequel ne doit pas toujours être suivi"). Herbert hatte die allgemeine Übereinstimmung der Menschen in bezug auf bestimmte Überzeugungen und Begriffe als Beweisgrund für die Wahrheit dieser Überzeugungen und Begriffe benutzen wollen, Descartes wehrt sich dagegen: die bloße Tatsache, daß eine Überzeugung überall vorhanden ist, ist kein Grund, ihr schlechthin zu vertrauen und sie als Axiom zu behandeln, sondern umgekehrt: aus der Evidenz bestimmter Erkenntnisse schließen wir mit Recht darauf, daß jeder, der sich die Sache recht überlegt, mit uns übereinstimmen wird. Es ist ohne weiteres klar, daß auch diesem Gedanken einigermaßen der Boden entzogen wird, wenn die logischen Einsichten auf die Wirksamkeit eines für das menschliche Denken, für diese psychischen Tatsachen, geltenden Gesetzes zurückgeleitet werden. Man sieht aus alledem, wie das Problem der Kantischen Deduktion, das Problem: wie können die unserm Denken entstammenden Grundbegriffe der wissenschaftlichen Erkenntnis gegenständliche Gültigkeit haben? sich vorbereitet, ohne doch bisher irgendwie im Mittelpunkt der Erkenntnistheorie zu stehen.

5. Substanz und Attribut.

Die Wissenschaft von der Natur, die eine wirkliche Erklärung der Phänomene geben will, muß ausgehen von den premières causes der Dinge und von ihnen aus in systematischer Ordnung das Einzelne und Besondere der Natur ableiten, sonst fehlt ihrer Erklärung das rechte Fundament. Es ist bekanntlich speziell die Galileische Mechanik und Physik, zu der sich Descartes mit diesen Forderungen in bewußten Gegensatz stellen zu müssen glaubt. Galilei geht aus von den Gründen einzelner besonderer Erscheinungen[1] und so kommt er schließlich nur dazu, auseinanderzusetzen, „quod", aber nicht „cur ita sit".[2] Die ersten Ursachen sind nun zugleich, wie wir bereits wissen, die letzten einfachen, nicht weiter zurückführbaren und ableitbaren Elemente der Wirklichkeit oder was dasselbe besagt: die gegeneinander selbständigen und voneinander unabhängig existierenden einfachen Substanzen. Das Wesen dieser einfachen Substanzen zu begreifen, es in einem Begriff zu befassen und sich zu vergegenwärtigen, ist die erste Aufgabe der Metaphysik. Dieser Begriff, der den Angelpunkt eines geordneten Systems klarer und beweisbarer Erkenntnisse abgeben soll, der selbst nur in

---

[1] An Mersenne 11. X. 1638: „. . . sans avoir considéré les premières causes de la nature, il bâti sans a fondement" (Corr. II, S. 380).

[2] An Mersenne 15. XI. 1638 (II, 433).

seinem Inhalt unmittelbar erfaßt, erschaut, nicht deduziert werden kann, kann — das bedarf nach dem vorigen Kapitel keiner Rechtfertigung mehr — seit den Meditationen nur eine idea innata sein. So erhalten wir als Ausgangspunkt der Metaphysik die angeborene Idee der ausgedehnten oder körperlichen, der seelischen oder bewußten, endlich die der unendlichen oder göttlichen Substanz. Das Wesen jeder Substanz ist in einem inhaltlich einfachen Begriff befaßt. Die wesentliche Einfachheit aller drei Substanzen, ihrer Essenz, wird ausdrücklich betont. Den Substanzen selbst stehen gegenüber die Modi — alles Wirkliche ist entweder Substanz oder Modus-Eigenschaft einer Substanz — die Modi erscheinen danach als das zu Erklärende, Abzuleitende, aus dem Substanzbegriff zu Deduzierende.

Nun entsteht hier eine doppelte Schwierigkeit. Erstens: wie kann das eine Attribut die Quelle der Vielheit der Modi sein? Wie können wir aus dem einen Attributsbegriff die Mannigfaltigkeit der Modi ableiten? Wir wissen, welches Beispiel Descartes hier vorschwebt: Das Verhältnis von Attribut und Modus haben wir am deutlichsten vor uns in dem von „Ausdehnung“ und „Figur“, also von unbegrenzter und begrenzter Ausdehnung oder auch von „Raum“ und „Bewegung“ im Raum. Dies Beides verbindet sich zugleich miteinander: durch Abgrenzung und das heißt, durch die im unbegrenzten Raum überall vollziehbare Bewegung entstehen die bestimmten Figuren. Das Attribut muß als ein Allgemeines gedacht werden, aus dem die Modi als mögliche Spezialfälle ableitbar sind, zugleich aber als ein substanziell Reales, an dem oder in dem die Modi existieren: Diesen Forderungen entspricht der Raum oder die unbegrenzte Ausdehnung als Attribut, die durch begrenzende Bewegung entstehende bestimmte Figur als Modus. Die andere Schwierigkeit entsteht durch die Mittelstellung des Attributs zwischen Substanz und Modus. Es stellt eine Bestimmtheit der Substanz dar, wie die Modi eine solche sind, aber eine Bestimmtheit, die doch zugleich das Wesen der Substanz ausdrücken oder bezeichnen soll. Der Unterschied von Substanz und Attribut ist ein bloßer Beziehungs-, kein modaler oder realer Unterschied (Princ. I, 62). Diese Schwierigkeit kann nur dadurch gehoben werden, daß das Attribut als Bestimmung der Substanz, aber als eine solche gedacht wird, deren Aufhebung die der Substanz selbst bedeutet. Auch hier bietet nun die Ausdehnung, der Raum das geeignete Beispiel: ich kann von einem Gegenstand die Farbe, die Undurchdringlichkeit (den Widerstand, den er der eindringenden Bewegung entgegensetzt) und Härte, die Schwere in Gedanken fortnehmen, ohne ihn selbst aufzuheben, reduziere ich dagegen den Raum, den er einnimmt, auf Null, so habe ich ihn selbst als Körper vernichtet. Ein Körper kann farblos, gewichtslos sein und jedem Druck nachgeben, aber er kann niemals ausdehnungslos sein, wenn er auch die verschiedensten Formen annehmen kann. Wie schon angedeutet, muß aber nun die „Ausdehnung“ als Attribut der körperlichen Substanz von der speziellen, sichtbaren und tastbaren Ausgedehntheit des Körpers scharf unterschieden werden, vielmehr sie muß als das dieser speziellen Ausgedehntheit realiter Vorausgehende er-

scheinen. Aus der nur durch den Verstand, durch die distinctio rationis, von der körperlichen Substanz selbst unterscheidbaren „Ausdehnung“, die an sich gestaltlos ist und so vorgestellt werden kann entsteht die unendliche Zahl der verschiedenen möglichen Figuren. So wird, wie schon vorhin kurz erwähnt, das Attribut der Ausdehnung zum einen unendlichen Raum, die „Ableitung“ der Modi aus dem Attribut zur gedachten begrenzenden Bewegung im Raum. Am charakteristischsten ist hier der Ausdruck, den Descartes im Brief an Arnauld vom 29. Juli 1648 (Corr. V, 221) gebraucht: Der Begriff der Ausdehnung sei kein Universale, sondern eine „natura particularis, quae recipit omnes figuras“. Auf der anderen Seite aber verwischt wiederum die Descartessche Ausdrucksweise geflissentlich den Unterschied zwischen dem abstrakten Begriff der Ausgedehntheit des Körpers und dem des einen unendlichen, die Körper in sich befassenden Raumes, er verwischt ihn, weil er sich zu zeigen bemüht, daß der Raum, vom Körper getrennt, ein bloßes Abstraktum ist, dem keine reale Existenz zugeschrieben werden darf, daß, wer vom leeren Raum als etwas Wirklichem spricht, denselben Fehler begeht, wie der, der der Zahl eine reale Existenz außerhalb der gezählten Dinge, dem Allgemeinen eine reale Existenz außerhalb des Individuums zuspricht. Ich zitiere die charakteristischen Stellen aus dem Anfang des 2. Teils der Principien: „la même étendue en longueur, largeur et profondeur, qui constitue l'espace, constitue le corps, et la différence qui est entre eux ne consiste qu'en ce que nous attribuons au corps une étendue particulière . . . et que nous en attribuous à l'espace une si générale et si vague, qu'après avoir ôté d'un certain espace le corps qui l'occupait, nous ne pensons pas avoir aussi transporté l'étendue de cet espace . . .“ „Mais il sera aisé de connaitre que la même étendue qui constitue la nature du corps, constitue aussi la nature de l'espace, en sorte qu'ils ne diffèrent entr'eux que comme la nature du genre ou de l'espèce diffère de la nature de l'individu.“ Nimmt man einen Stein aus dem Raum fort, den er einnahm, so ist es uns selbstverständlich, daß wir auch die zu ihm gehörige Ausdehnung mit fortgenommen haben, „utpote quam ut singularem et ab ipso inseparabilem spectamus“, trotzdem meinen wir, daß der Ort, den der Körper einnahm, geblieben sei, aber wir fassen diesen Gedanken nur, weil wir hier die Ausdehnung des Körpers im allgemeinen betrachten. So spielt überall jene Unklarheit hinein, die den Begriff der Ausdehnung in abstracto oder im allgemeinen mit dem konkreten unendlichen Raum identifiziert — jene Unklarheit, die erst Kant klar erkennt und aufdeckt, wenn er in der transzendentalen Ästhetik sagt, daß der Raum kein diskursiver oder allgemeiner Begriff sei, da ja der Raum die einzelnen Räume als Teile in sich schließe und nicht als Individuen unter sich befasse. Wie diese Verwechselung aber durch die Philosophie der Cartesianer sich hindurchzieht und wie sie hier wirkt, mögen noch zwei Zitate zeigen. Geulinx wehrt sich heftig dagegen, daß man den Körper als etwas Ausgedehntes — extensum — bezeichne, er sei nicht extensum, sondern extensio, also die Ausdehnung. Dann wird die Ausdehnung

oder der Körper vom einzelnen Körper unterschieden, der als ausgedehnt oder extensum bezeichnet werden darf, und zwar verhält sich der Körper zum einzelnen Körper, wie der einzelne Körper zur Fläche, die Fläche zur Linie, die Linie zum Punkt. Man sieht, wie hier aus dem Raum ein allgemeiner Begriff des Denkens wird, der aber kein bloßes Universale, keine leere Abstraktion ist, wie alle anderen allgemeinen Begriffe, wie der Begriff der Farbe oder des Menschen, sondern ein Begriff, der die einzelnen unter ihn zu befassenden Gegenstände aus sich hervorgehen läßt. Oder Malebranche (Recherche II, S. 4): „par l'étendue l'on entend pas une telle ou telle étendue, comme la ronde ou la quarrée, mais l'étendue capable de toutes sortes de modifications ou de figures."

Der Ausdruck: „die" Ausdehnung sei „fähig" der speziellen Formen hat einen leicht durchschaubaren Doppelsinn — die Farbe in abstracto „kann" blaue und gelbe Farbe sein und derselbe Raum „kann" rund und eckig begrenzt sein; der Doppelsinn verbirgt sich hinter dem „können", dem „capable", dem „in sich schließen", der „Möglichkeit". Noch ein spezieller Punkt ist hier erwähnenswert: Die von Descartes an verschiedenen Stellen und noch schärfer von den Okkasionalisten betonte Priorität des Unendlichen vor dem Endlichen. Das Sein in abstracto gedacht, ist ohne weiteres das unendliche Sein; wenn ich das Sein schlechthin, nicht als bestimmtes Sein denke, so denke ich es eo ipso als unendliches Sein. Angewandt auf die Ausdehnung heißt das: Die Ausdehnung im allgemeinen gedacht, ohne bestimmte Form und Figur, ist die unendliche Ausdehnung, der unendliche Raum. Die Raumlehre der Cartesianer ist nicht die einzige, gegen die sich Kants transzendentale Ästhetik richtet, aber von ihr aus versteht man doch am besten, warum Kant so scharf die einheitliche, individuelle und damit anschauliche Natur des Raumes betont.[1]

---

[1] Ganz im Sinn Descartes' sagt sein getreuester Schüler und Interpret Sylvain Regis (Met. II. Buch, I. Teil, 3. Kap.) „quand nous venons a considerer quelque corps en particulier, ce n'est pas tant que nous cessions de penser á l'étendue en général, que c'est plûtôt que nous pensons á quelques-unes de ses parties sans faire d'attention aux autres". „L'idée de l'étendue précede dans l'âme, au moins d'une priorité de nature, tous les sentiments et toutes les imaginations." Mit dieser Priorität des Raumes gegenüber den einzelnen Körpern, Flächen, Linien, Punkten (man beachte den Ausdruck „priorité de nature"), die genau die Priorität meint, die Kant im 1. Raumargument der transz. Ästhetik betont, aus der sich der Charakter der Idee des Raumes als idea innata ergibt, verträgt sich durchaus der in der Logik Régis' (I, cap. 3) ausgesprochene Gedanke, daß, wenn wir, von der Vorstellung eines gleichseitigen Dreiecks ausgehend, abstrahierend und generalisierend aufsteigen zum Begriff eines Dreiecks überhaupt, einer aus geraden Linien zusammengesetzten Figur, einer räumlichen Figur im allgemeinen usw. wir schließlich enden beim Begriff der Ausdehnung. Wäre diese Ableitung des Begriffs der Ausdehnung auf dem Wege der Abstraktion ein Widerspruch gegen die Charakterisierung desselben Begriffs als a priori gegenüber jeder bestimmten räumlichen Figur, wie Kastil (a. a. O., S. 106) meint, so würde sogleich ein noch ärgerer Widerspruch folgen: Dem Begriff der Ausdehnung wird nämlich als noch allgemeinerer Begriff von Regis der der Substanz übergeordnet („une chose qui subsiste en elle même"), der das nächst höhere Generale oder Abstractum zur Ausdehnung einerseits, der Seele (esprit) andererseits darstellt. Der Begriff der Substanz

Nun besteht für Descartes eine besondere Schwierigkeit darin, daß er, was für den Raum und die ausgedehnten Dinge gilt, übertragen muß auf das Bewußtsein und die Modi des Denkens. In der Tat betont er an denselben Stellen, an denen er behauptet, daß der Begriff der Ausdehnung kein bloßer abstrakter Universalbegriff sei, dasselbe auch für den Begriff des Bewußtseins (Corr. III, 113; V, 221), worin ihm wiederum Geulinx und Malebranche folgen. Wie das Attribut der Ausdehnung die bleibende und beharrende Wesensursache, die causa formalis ist, die alle speziellen räumlichen Formen in sich schließt und (durch Abgrenzung und Bewegung) aus sich hervorgehen läßt, so muß das Bewußtsein, die cogitatio, zur entsprechenden Ursache der einzelnen Gedanken, Vorstellungen, Wollungen werden. So wird denn in der Tat in den Bemerkungen gegen Regius das Bewußtsein das „innere Prinzip" genannt, aus dem die Modi hervorquellen und dem sie innewohnen. Bei dem Versuch aber, die Art dieses Hervorgehens, die Art des Zusammenhangs zwischen Attribut und Modus näher zu bestimmen, wird Descartes nun doch in bezug auf seelische und körperliche Substanz zu einem wesentlich verschiedenen Gedankengang geführt.

Ehe ich zu dieser Verschiedenheit übergehe, noch eine Vorbemerkung. Das Descartes den Zusammenhang zwischen Substanz, Attribut und Modus genauer zu bestimmen sucht, und die Art, wie er es tut, ist offenbar wesentlich mitbedingt durch die Einwände des Th. Hobbes in den 3. Objektionen, mit denen sich später diejenigen des Regius, auf die Descartes in seiner Erwiderung auf dessen Programm zu sprechen kommt, sachlich berühren. Das Ziel der Hobbesschen Polemik ist die Bekämpfung des Descartesschen Dualismus, d. h. der Nachweis der Möglichkeit der körperlichen Bedingtheit der seelischen Vorgänge. Hobbes gibt zweierlei zu: Die Wesensverschiedenheit von Bewußtsein und Ausdehnung und die Berechtigung des Schlusses vom Bewußtsein, vom cogitare auf eine res cogitans, eine denkende Substanz. Aber die res cogitans könne zugleich eine res extensa, ein Körper sein. Die Verschiedenheit der Tätigkeit des cogitare, der cogitatio von der Ausdehnung beweist nicht die der res cogitans und des Körpers, weil die res cogitans mit der cogitatio so wenig wie der Spaziergang mit dem Spaziergänger einerlei sei. Der wichtigste Punkt des Einwandes ist die Bezeichnung der cogitatio als

---

ist doch erst recht eine idea innata. Um den springenden Punkt noch einmal zu wiederholen: Dadurch, daß der abstrakte Begriff der Ausdehnung, der alle speziellen geometrischen Begriffe unter sich befaßt, zugleich zum Begriff des Raumes wird, der alle geometrischen Figuren als Abgrenzungen in sich schließt oder enthält, bekommt der Raum- oder Ausdehnungsbegriff den Charakter der „Priorität", der ihn zur idea innata, zum Begriff macht, den wir haben und voraussetzen müssen, um alle geometrisch-physikalischen Gebilde begreifen zu können, der aber eben hierzu auch ausreicht. Der Fehler ist nur gerade, daß die Cartesische Lehre den abstrakten Begriff des Räumlichen oder der Ausdehnung als einen allgemeinen Begriff wie alle andern behandelt und ihn doch zugleich mit dem Begriff des einen, unendlichen Raumes identifiziert, daß sie nicht, wie später Kant, in seinem Begriff der „reinen Anschauung" den letzteren Begriff von allen sonstigen Begriffen loszulösen und in seinem eigenartigen Ursprung zu charakterisieren versucht.

Tätigkeit anstatt als Wesensbestimmtheit der Substanz (wobei zum vollen Verständnis der Hobbesschen Position allerdings daran zu erinnern ist, daß für Hobbes das räumlich-sein oder das außereinandersein mit dem Gegenstand- und damit dem Substanzsein selber identifiziert wird). Diese Bezeichnung nun nimmt Descartes auf, er hält nur Hobbes entgegen, der Terminus cogitatio habe einen wohlberechtigten Doppelsinn: er bezeichne einmal die Tätigkeit, dann aber die tätige Substanz, die Substanz als Grund und Quelle der Tätigkeit, denn eine Substanz könne nicht anders definiert, begriffen und von anderen Substanzen unterschieden werden, als durch die ihr wesentliche Tätigkeit.

Der Begriff der Substanz, das ist dabei der auch sonst ausgesprochene Gedanke, ist ohne den des Attributs ein leerer und unklarer, weil unvollständiger Begriff, ein bloßes Abstraktum. Indem aber die cogitatio zur Tätigkeit der res cogitans oder, wie wir dafür gleich sagen können, des Ich, die res cogitans selbst zum schöpferischen Prinzip wird, werden die einzelnen Vorstellungen, Gedanken, Wollungen, Urteile zu dem Produkt der Tätigkeit des Ich und zu dem, was aus dieser Tätigkeit abzuleiten und zu begreifen ist. Nun erhebt sich hier zunächst in bezug auf das Verständnis der psychischen Modi eine Schwierigkeit, die die Sinneswahrnehmung betrifft. Die Farben, Töne, Gerüche, Tastqualitäten waren durch die Konsequenzen des Descartesschen Dualismus zu etwas nur Psychischem, zu bloßen Modi des Bewußtseins geworden. Aber diese Modi lassen sich, worauf namentlich ein Einwand Gassendis unterstreichend hinweist (VII, S. 293), nicht aus der cogitatio, aus dem Wesen der Seele ableiten, deduzieren, wir können sie nur durch Erfahrung kennen lernen. Descartes' Antwort lautet dahin, daß die sinnliche Wahrnehmung eben auch nicht rein aus der Seele stamme (wogegen freilich wieder in der Schrift gegen Regius die Wahrnehmungen in fast an Leibniz erinnernder Weise als ideae innatae, als Erzeugnisse der Seele bezeichnet werden), die Seele produziert sie auf den vom Körper her kommenden Anstoß hin, der also doch gewissermaßen für ihr Quale verantwortlich ist. Lassen wir nun die Wahrnehmungen fort, so bleiben schließlich nur diejenigen seelischen Funktionen übrig, die Descartes unter den Begriff des Willens zusammenfaßt — alle cogitationes sollen ja auf die zwei Gruppen der perceptiones und volitiones zurückgeführt werden. So erscheinen die Willenszustände als diejenigen Modi der Seele, die wir unmittelbar als aus der Seele kommend erleben, der „Wille" als die eigentlich schöpferische Kraft des Bewußtseins und die Modi des Bewußtseins aus der res cogitans ableiten und verstehen heißt sie als Erzeugnis der Kraft des Willens verstehen und nacherleben. Wie sich dieser Gedanke bei Descartes selbst in genauerer Ausführung darstellt, zeigt am besten die Schrift über die Leidenschaften, die einzige Descartessche Schrift psychologischen Inhalts.

Aus der Einteilung der psychischen Funktionen in Vorstellungen, in Wollungen, ist hier eine solche in Aktionen und Passionen geworden. Die Aktionen erleben wir unmittelbar als aus uns selbst und nur aus uns hervor-

gehend, die Passionen haben ihre Ursache zum Teil im Körper. Die Leidenschaften sind also halb körperlich, halb seelisch bedingte und in dieser Doppelnatur zu erklärende Phänomene. Man beachte nun, wie diese Erklärung sich bei Descartes im einzelnen vollzieht.

Sie zerfällt zunächst in zwei Teile. Der eine besteht in der Aufsuchung und Erklärung der Grundaffekte, der „passions simples et primitives", der andere in der Zurückführung der übrigen auf diese Grundaffekte. Solcher Grundaffekte werden 6 aufgezählt: Verwunderung, Liebe, Haß, Begierde, Freude und Traurigkeit. Alle übrigen Affekte lassen sich auf sie zurückführen, d. h. als Zusammensetzungen oder Unterarten dieser sechs darstellen. Als spezielle Form der Verwunderung etwa, als ein sich Verwundern über Größe und Kleinheit eines Gegenstandes nämlich, erweisen sich die Gefühle der Achtung und Verachtung, als spezieller Fall der Begierde, nämlich als Begierde, die sich auf einen Gegenstand richtet, dessen Eintritt wir als wahrscheinlich erwarten, die Hoffnung bzw. die Furcht, als Unterart der Furcht die Eifersucht; eine Mischung von Freude und Haß, entstehend aus der Wahrnehmung eines kleinen Übels bei jemand, dem man es gönnt, ist der Spott, eine solche von Trauer und Haß beim Gedanken an einen Menschen, der ein Gut hat, dessen er nicht wert ist, der Neid usw. Wir haben hier die Erklärung und den Ursachbegriff, die uns aus den Regulae bekannt sind: das Aufsuchen der erklärenden Ursachen ist das analysierende Aufsuchen der letzten Elemente, aus deren Zusammentreten, durch deren „Addition" die Synthesis die übrigen Gebilde des betreffenden Gegenstandsgebiets „deduziert", verständlich macht. Nun bedürfen aber auch die Grundaffekte selbst einer Erklärung, die aber in diesem Fall nicht eine Zurückführung auf andere Affekte, eine Zusammensetzung aus solchen, sondern eine erklärende Definition ist. Betrachten wir diese Definitionen der Grundaffekte etwas genauer.

Der Affekt beginnt mit einem Vorgang im Körper, der sich vom äußeren Organ nach der bekannten Vorstellung der Descartesschen Physiologie zum Gehirn und speziell zur Zirbeldrüse fortpflanzt. Dieser Vorgang aber muß dann von der Zirbeldrüse aus als Reiz, und zwar als je nach der Art des Vorganges verschiedener Reiz auf den übrigen Körper zurückwirken. Nehmen wir als Beispiel die Verwunderung (Art. 70). Das Eigentümliche ihres Anlasses ist zunächst die Plötzlichkeit eines starken Reizes im Gehirn, der an sich weder dem Körper nützlich, noch ihm schädlich ist, d. h. nicht den Körper im ganzen, insbesondere Blut und Herz, sondern nur die Gehirnstelle, an der er wirkt, das entsprechende sensorische Zentrum würden wir sagen, in Mitleidenschaft zieht. Die Folge ist ein Hinströmen der nervösen Fluida, die von der Zirbeldrüse aus beeinflußt werden, nach dieser einen Stelle des Gehirns, ein Festhalten der Reizung dieser Stelle, ein ausschließliches Eingestelltsein des ganzen Körpers auf diesen einen Reiz. Soweit handelt es sich hier um einen rein körperlichen Vorgang, der aus dem eigentümlichen Reiz, der den Affekt der Verwunderung auslöst, die eigentümlichen körperlichen Folge- und Begleiterscheinungen des Affektes entstehen läßt. An anderer

Stelle wird ähnlich ausgeführt (Art. 36), wie der Eindruck des Erschreckenden, d. h. der Anblick eines Gegenstandes, der früher schon einmal als dem Körper schädlich erfahren wurde, durch die Vermittlung des Zentralorgans die Lebensgeister in diejenigen Nerven schickt, „qui servent á tourner le dos et remuer les jambes pour s'enfuir".

Soweit also stellt sich die Erklärung der Affekte dar als eine rein physiologische Erklärung eines rein körperlichen Vorgangs oder eines Zusammenhangs solcher. Nun hat aber der Affekt auch eine psychische Seite. Ihr Wesen ergibt sich aus dem Art. 40: „il est besoin der remarquer que le principal effet de toutes les passions dans les hommes est qu'elles incitent et disposent leur âme á vouloir les choses aux quelles elles préparent leurs corps: en sorte que le sentiment de la peur l'incite á vouloir fuir, celui de la hardiesse á vouloir combattre et ainsi les autres." Von hier aus werden uns die Definitionen der Grundaffekte verständlich: „l'admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte á considerer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires"; „l'amour est une émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite á se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables"; „la haine est une émotion, qui incite l'âme á vouloir être separée des objets qui se présentent á elle comme nuisibles"; la passion du désir est une agitation de l'âme, qui la dispose á vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables."

Es stecken mehrere interessante Punkte in diesen Definitionen. Erstens und vor allem: Als psychische Gebilde betrachtet, stellen sich die Affekte dar als Willensrichtungen oder als Aktionen des Ich. Der Anlaß, aus dem sie entstehen, liegt allerdings zunächst im Körper, aber darum stellen sie sich doch selbst als Aktionen, als Willensakte dar, von denen gilt, was Descartes im Artikel 17 von allen unseren Willensakten sagt: „que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme et semblent ne dépendre que d'elle." Noch genauer spielt der Körper als Anlaß des Affekts nur insofern eine Rolle, als er eine bestimmte Perzeption in unserem Bewußtsein erzeugt, auf die das Ich aktiv mit einer bestimmten Willensrichtung antwortet. Diese Willensrichtung wird nicht abgeleitet oder erklärt aus dem körperlichen Reiz und kann nicht aus ihm erklärt werden, da sie ja eben der Kausalität des Ich entstammt, Willensrichtungen des Ich werden uns verständlich in ihrer Entstehung, indem wir sie eben als Willensrichtungen, als Tätigkeiten des Ich begreifen oder vielmehr unmittelbar erleben („expérimentons"). Es ist deshalb eine „generative" Definition, eine Definition aus der Ursache, eine Realdefinition, wenn die Verwunderung als das auf Betrachtung und Festhalten des Seltenen und Außerordentlichen gerichtete Wollen definiert wird. Die Definition und ebenso die übrigen Definitionen der Grundaffekte wollen nicht nur einen einzelnen modus cogitationis festlegen, sondern zugleich den Zusammenhang zwischen ihm und seinem Grund, dem Ich, der „cogitatio" im Sinn der res cogitans, verständlich, d. h. nacherlebbar machen. (Wir denken dabei zugleich an Geulinx' Satz: quod nescis

quomodo fiat, id non facis, bzw. an die Umkehrung dieses Satzes: Wovon du selbst die Ursache bist, davon weißt du auch, wie es geschieht; das Erleben der Kausalität des Ich ist stets zugleich ein Verstehen des „wie“, ein Begreifen des Entstandenen aus seiner Ursache.) So ist es das Wollen, das die Brücke schlägt zwischen dem Attribut der cogitatio und dem einzelnen modus cogitandi. Dazu kommt dann ein Zweites. Der körperliche Reiz, der die Perzeption bedingt, die dem Ich zu seinem Wollen Anlaß gibt, hat körperliche Erscheinungen, Reflexe zur Folge, die als solche physiologisch erklärt werden müssen. Der Affekt als seelischer Tatbestand, als Willensrichtung, die dem Ich entstammt, führt zu Willenshandlungen. Und es gilt nun die Erklärung der psychischen und die der physischen Reihe so zu fassen, daß die Übereinstimmung der Richtung jener Reflex- und dieser Willenshandlungen verständlich wird. Wie das geschieht, ist aus der obigen Darstellung ersichtlich. Der Parallelismus dieser Erklärungsreihen läßt zugleich verstehen, daß Spinoza an keinem Punkte der Descartesschen Lehre direkter anknüpfen konnte, als an der Affektenlehre.

Das Attribut wurde, wie wir sahen, zum Prinzip, aus dem die Modi abgeleitet, deduziert werden sollten, der Zusammenhang zwischen Attribut und Modus zu einem Zusammenhang von Grund und Folge, „Ursache“ und „Wirkung“. Dieser Zusammenhang aber wurde in bezug auf die Körperwelt dadurch hergestellt, daß die extensio oder die res extensa zum allumfassenden Raum, die modi zu den Dingen im Raum wurden; in bezug auf die Welt des Seelischen aber bot die Vermittlung der Gedanke, daß die modi cogitationis im eigentlichen Sinn zu Produkten des Willens, der Tätigkeit des Ich wurden. Nun liegt auf der Hand, daß der „Kausalzusammenhang“ zwischen dem Raum und den in ihm enthaltenen, gleichsam aus ihm herausschneidbaren räumlichen Gebilden einerseits und der „Kausalzusammenhang“ zwischen dem wollenden Ich und den Schöpfungen des Willens doch etwas wesentlich Verschiedenes bedeutet. Der Unterschied tritt klar heraus bei den Okkasionalisten, genauer bei Geulinx, bei dem das Attribut der Ausdehnung zur causa formalis der modi der Ausdehnung, der einzelnen körperlichen Dinge, der Wille dagegen zur causa efficiens der modi cogitationis wird; oder noch anders: der Raum begründet die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit der einzelnen Körper und ihrer Bewegungszustände; fragen wir nach dem Warum ihrer Wirklichkeit, so bedarf es auch hier des Rückgangs auf eine causa efficiens, genauer einer causa efficiens der aktuellen, nicht bloß als möglich gedachten, Bewegung, die aus dem Raum die einzelnen Körper herausschneidet und abgrenzt. Diese Ursache kann ebenfalls nur ein Wille sein — im Willen haben wir ja die einzige uns bekannte causa efficiens — nur nicht der eigene, sondern der allmächtige Wille Gottes.

In etwas anderer Weise gestaltet sich der Gedankengang bei Malebranche. Malebranche betont gegenüber der Einsichtigkeit des Zusammenhangs der mathematischen Gründe und Folgen, gegenüber der Apriorität der mathematischen Konstruktion der geometrischen Gebilde — gegenüber ihrer De-

duzierbarkeit aus der Natur des Raumes können wir dafür auch sagen — die Uneinsichtigkeit und bloße Empirie in der Erkenntnis der psychischen Tatsachen, d. h. die Unmöglichkeit, die Bewußtseinserscheinungen als solche aus dem Wesen der Seele heraus wirklich zu deduzieren (obgleich an sich die Bewußtseinsphänomene, die modi cogitationis zur Seele, zur res cogitans, in demselben Verhältnis stehen müssen, wie die modi der Ausdehnung zur res extensa und für den göttlichen Geist auch so erkennbar sein müssen); nehmen wir ein Beispiel: wir können streng beweisen, daß es diese und nur diese regulären Körper (Tetraeder, Oktaeder, Würfel, Ikosaeder, Dodekaeder) gibt, dagegen nie, daß es diese und nur diese Sinnesempfindungen geben kann. Dagegen erkennen wir aber in dieser Weise immer nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der körperlichen Welt, deren Wirklichkeit nur auf dem Umweg über die Wirksamkeit Gottes erkannt wird. Man sieht, wie der Parallelismus der Attribute und ihrer Wirksamkeit sich allmählich auflöst im Okkasionalismus und wie diese Auflösung sich bei Descartes vorbereitet. Nur Spinoza versucht jene parallele Behandlung aus den in der Gesamtkonzeption seines Systems liegenden Gründen streng durchzuführen. Aber bei ihm zeigt sich in Verbindung damit wieder ein anderer charakteristischer Zug: das Zurücktreten der causa efficiens hinter der causa formalis oder, was auf dasselbe hinausläuft, die prinzipielle Verwechslung von Wesensgrund und bewirkender Ursache, der dadurch bedingte starre, zeitlose, der Entwicklung und Bewegung entbehrende Charakter des Systems, die Identifikation von zeitlicher Folge und logischem Erfolgen: Die Dinge gehen aus der göttlichen Ursache hervor, wie die Eigenschaften aus dem Wesen des Dreiecks.

Nun kommt in alledem noch ein besonderer Punkt in Betracht: die Schwierigkeit, die der gleichartigen Behandlung der körperlichen und seelischen Substanz bzw. ihrer Attribute aus der Willensfreiheit erwächst. Mit Rücksicht auf sie ganz besonders entsteht schon für Descartes die Notwendigkeit, zwischen Naturursachen und seelischen Ursachen, zwischen naturwissenschaftlich-mathematischer Deduktion und psychologischem Verständnis wesentlich zu unterscheiden. Denn die Willensfreiheit gehört für ihn zu den ersten und allgemeinsten der uns eingeborenen Begriffe (Princ. S. 13). Es ist daher auch ohne weiteres verständlich, daß der Parallelismus naturwissenschaftlicher und psychologischer Erklärung nur da durchgeführt wird, wo zugleich auch die Willensfreiheit geleugnet wird: Spinoza.

Ähnliche Schwierigkeiten stellen sich schließlich da ein, wo die göttliche Kausalität als Erklärungsgrund hineinkommt. Daß sie im System eine wesentliche Rolle spielen muß, ist klar. Schon die Regulae betonten die Notwendigkeit der Erklärung aus der Ursache (dem „Absoluten“), die Frage nach der Ursache führte mit Notwendigkeit zur letzten Ursache (vgl. III. Medit, Nr. 38), die so als oberster Ausgangspunkt der Erkenntnis erscheinen muß. So ergibt sich die Aufgabe, Beschaffenheit und Wesen der Welt aus den Attributen Gottes, aus Gott als causa formalis zu erklären, wie das in einer durchaus an Spinoza erinnernden Form auch von Descartes ausgesprochen wird (Princ.

S. I, 24). Und in der Tat macht er denn auch in der Metaphysik von den göttlichen Attributen Gebrauch — ich erinnere nur an die Beweise der Bewegungsgesetze. Nun entsteht aber hier in erhöhtem Maß die erwähnte Schwierigkeit: Gott ist durch seinen Willen Ursache aller Dinge, der Wille Gottes aber ist absolut frei und der freie Wille Gottes ist als berechenbare Ursache offenbar noch weniger in Rechnung zu stellen als der des Menschen.

Aus dieser Schwierigkeit bleiben nun, wenn man die göttliche Kausalität als Erklärungsgrund beibehalten will, nur 2 mögliche Auswege übrig. Entweder man betrachtet Gott und die göttlichen Attribute als notwendig wirkende Naturursachen, konstruiert zwischen Gott, genauer dem Wesen, nicht dem Willen Gottes, und der Welt den Zusammenhang von logisch-mathematischem Grund und entsprechender Folge und leugnet die göttliche Willensfreiheit im Sinn des liberum arbitrium: das ist der Weg, den in strenger Konsequenz Spinoza einschlägt. Oder man geht vom Willen Gottes als Ursache aus, läßt aber diesen Willen durch die wählende Zwecksetzung des göttlichen Verstandes bestimmen, d. h. man führt mit dem Gottesbegriff einen teleologischen Faktor in die Welterklärung ein: das ist der Weg, den zuerst Malebranche und dann mit voller Entschiedenheit Leibniz betritt. Descartes nun vermag sich prinzipiell weder den einen noch den anderen Gedankengang zu eigen zu machen. Daß der Naturalismus Spinozas für ihn aus religiösen Gründen unmöglich war, liegt auf der Hand. Andererseits wehrt er sich aufs heftigste und aus Prinzip gegen jede teleologische Naturerklärung. Der letzte Grund dafür ist offenbar der, daß er teleologische und mechanische Erklärung für unvereinbare Gegensätze hält. Teleologische Naturbetrachtung bedeutet für ihn den Rückschritt zu der unwissenschaftlichen scholastischen Physik, zu den substanzialen Formen und okkulten Qualitäten im Gegensatz zur mechanischen Naturwissenschaft, als deren Vertreter und Begründer er sich fühlt. Die Abneigung gegen die Teleologie aber einerseits und die Notwendigkeit, im göttlichen Willen die Ursache aller Dinge zu suchen andererseits; der Zwang, die allmächtige Wirksamkeit Gottes mit der rein mechanischen Naturerklärung zu verbinden, führt bei Descartes zu der immer wiederholten Betonung der Undurchschaubarkeit der göttlichen Absichten, der Vermessenheit aller teleologischen Erklärung und der absoluten Freiheit, d. h. Grundlosigkeit der göttlichen Willensentschlüsse. Auf die äußerste Spitze wird diese Position durch die schon erwähnte Umdeutung der logischen und mathematischen Grundgesetze in Willkürakte der göttlichen Gesetzgebung und ferner in dem Prinzip einer ausgesprochen heteronomen Ethik getrieben: Das Gute wird nicht von Gott geboten, weil es gut ist, sondern es ist gut, weil Gott es gebietet.

Die Berufung auf den göttlichen Willen und die göttlichen Attribute als Erklärungsgrund, als causa formalis und efficiens erscheint teils als mit dem Charakter des ganzen Systems nicht recht stimmende Inkonsequenz (wie vereint sich die Behauptung, daß Gott nur seinen Attributen entsprechend wirken könne mit der andern, daß Gott sogar Widersprechendes schaffen

kann?), teils als Ausflucht, wo andere Erklärungen im Stich lassen. Der unergründliche Wille Gottes kann natürlich überall als richtiger deus ex machina eintreten, wo alle anderen Ursachen, d. h. alle Ursachen, die einen inneren Zusammenhang mit der Wirkung erkennen lassen, versagen. Als ein solcher deus ex machina erscheint uns denn auch Gott, wenn er von den Cartesianern zur einzig möglichen Ursache der ewig unbegreiflichen Beziehung von Leib und Seele, von Körperwelt und Bewußtsein gemacht wird.

Man sieht, wie aus dieser widerspruchsvollen Verwendung des Gottesbegriffs nur entweder die Ausschaltung des göttlichen Willens oder eine innere Verknüpfung teleologischer und mechanischer Naturerklärung herausführen konnte.

6. Zusammenfassung. Seele und Körper.

Die Beziehungen Descartes zur vorhergehenden Philosophie und insbesondere zur Scholastik sind bekanntlich mehrfach untersucht worden. Diese Beziehungen sind unzweifelhaft vorhanden, aber sie dürfen nicht überschätzt werden. Erstens übernimmt Descartes eine Reihe scholastisch-Aristotelischer und stoischer Termini, leiht ihnen jedoch, unbekümmert um ihre Schulbedeutung, den Sinn, der ihm im Zusammenhang seines eigenen Denkens passend erscheint. Zweitens sucht er in einer Reihe von Fällen absichtlich den Gegensatz zwischen ihm und der Scholastik, insbesondere den Jesuiten, zu verdecken. Drittens kann niemals von einer Abhängigkeit von den Lehren eines bestimmten früheren Philosophen bei ihm die Rede sein, sondern nur von der selbstverständlichen Übernahme einer Reihe von Gedanken und Begriffen, die unbestrittenes Allgemeingut der voraufgehenden Philosophen waren.

Im besonderen berührt diese Übernahme nicht im mindesten die Selbständigkeit derjenigen Grundgedanken seines Systems, die nun ihre Neuheit auch gerade durch ihre werbende Kraft beweisen, dadurch, daß sie zum Programm in der Schule der Cartesianer werden. Es handelt sich dabei, wie schon zu Anfang betont wurde, um 3 Gedanken: die Idee der mathematischen Methode, das cogito ergo sum, der Dualismus der denkenden und ausgedehnten Substanz. Aber diese Gedanken selbst erweisen sich nun bei genauerem Zusehen als nicht absolut eindeutig und klar, und eben die Zweideutigkeiten und Unklarheiten, die sie enthalten, sind die Momente, die zur Weiterentwicklung und Umbildung des Systems in der Folgezeit drängen.

Das Neue an der Idee der mathematischen Methode, auch gegenüber einem Kepler und Galilei und anderseits gegenüber Versuchen, wie wir sie in der Lullischen Kunst vor uns haben, ist vor allem darin zu suchen, daß Descartes eine allgemeine und überall anwendbare Methode der Erkenntnis fixiert, eine Methode, die auch das Problem der Seele und die metaphysischen Fragen systematisch zu behandeln erlaubt, und daß er zu diesem Zweck das Verfahren der Mathematik bzw. der mathematischen Naturwissenschaft auf eine allgemeine Formel zu bringen und in ihrem abstrakten Wesen zu erfassen

versucht, in dem sie nicht mehr abhängig von ihrem Gegenstand, der Körperwelt, ist, sondern sich als die Methode der Erkenntnis überhaupt erweist. Die methodologischen Bemerkungen Galileis, so fein sie sind und so richtig sie oft den Kern der Sache, speziell auch das Verhältnis von Erfahrung und Denken treffen, verfolgen doch einen wesentlich anderen Zweck; Galilei will sein eigenes Verfahren erläutern, aber nicht eine auch auf Psychologie und Metaphysik anwendbare Erkenntnismethode formulieren. Noch weniger will dies Kepler. Kepler bringt seine mathematische Physik mit Metaphysik und Theologie durch den Gedanken der Weltharmonie in Verbindung, d. h. eine ästhetisierende Naturbetrachtung verknüpft äußerlich Metaphysik und mathematische Naturwissenschaft und läßt die Naturwissenschaft nicht als methodisches Vorbild, sondern als eine Art Befriedigung metaphysisch-ästhetischer Bedürfnisse erscheinen. Die Lullische Kunst endlich sucht zwar eine Universalmethode, aber sie wird nicht der mathematischen Physik abgelauscht.

In dem aber, was nun für ihn selbst die mathematische Methode bedeutet, in der Bestimmung ihres Wesens, schwankt Descartes zwischen verschiedenen Gedanken, die nicht scharf gesondert werden. Zunächst ist die Mathematik — am deutlichsten die Arithmetik — ein analysierendes Zerlegen des zu erkennenden Gegenstandes bis in seine letzten einfachen Elemente, intuitives Erfassen dieser Elemente und synthetisches Aufbauen des Unbekannten aus den bekannten Elementen. Dann aber werden diese Elemente, diese einfachen Naturen, zugleich zu den einfachen „Ursachen", deren Wirkungsweise, Tätigkeit, Bewegung wir unmittelbar zu durchschauen und mit Hilfe unserer Vorstellungen zu verfolgen vermögen. D. h. die mathematische Methode wird zur Methode, die analysierend bis zu den einfachen Naturen vordringt, aus deren vorstellbarer Bewegung heraus das denkende Bewußtsein die zu erklärenden Wirkungen konstruierend entstehen läßt. Als Beispiel kann die Art dienen, wie die Mathematik durch die bestimmte Bewegung eines Punktes den Kreis entstehen läßt. Durch diese Bewegung wird der Kreis genetisch definiert — die Möglichkeit solcher genetischer Definitionen in der Mathematik beruht auf der Möglichkeit, in der Mathematik zu jenen einfachen Naturen zurückzugehen, aus denen die Wirkung in Gedanken erzeugt werden kann. Endlich ein dritter Punkt: die Mathematik leitet aus letzten klar definierten Begriffen und unbezweifelbaren Axiomen die Gesamtheit ihrer Lehrsätze ab. Aus den einfachen Naturen werden die letzten, nicht weiter zurückführbaren klaren und deutlichen Begriffe, die ideae innatae, die aller Erkenntnis zugrunde liegen und auf alle Einzelgegenstände angewandt werden müssen. So hängen die Begriffe der „angeborenen Idee", der „einfachen Natur" und des „Gemeinbegriffes" miteinander und mit der Idee der mathematischen Methode zusammen, ohne daß doch ihr Verhältnis zu letzter Klarheit käme.

Nehmen wir zweitens das cogito ergo sum. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins als fester Punkt gegenüber dem Zweifel an der Wirklichkeit überhaupt ist bekanntlich schon vor Descartes betont worden, z. B. von Augustin.

Daß indessen von einer einfachen Übernahme des Gedankens durch Descartes nicht die Rede sein kann, zeigt die Art, wie Descartes Arnaulds Hinweis auf Augustin hinnimmt; vor allen Dingen aber wird Descartes Selbständigkeit durch die Art und Weise bezeugt, in der er auf dem cogito ergo sum und der in ihm gegebenen Scheidung zwischen Bewußtsein und Welt außerhalb des Bewußtseins weiterbaut: die Ausscheidung der Seele als biologisch wirksamen Faktors, das Programm einer mechanischen Erklärung der körperlichen Lebensvorgänge. Als tiefster Gegensatz erschien für die ganze bisherige Philosophie der Gegensatz zwischen Lebendem und Totem, Organischem und Anorganischem, sich selbst Bewegendem und von außen her Bewegtem, erst seit Descartes erscheint als der wichtigste und prinzipiellste Gegensatz der zwischen der existierenden Welt und dem diese Welt wahrnehmenden, fühlenden und wollenden Bewußtsein.

Nun bleibt aber auch diese Scheidung und Gegenüberstellung nicht eindeutig. Die cogitatio bedeutet zunächst den Inbegriff der unbezweifelbar gewissen Inhalte des Bewußtseins, der Inhalte, die wir unmittelbar als existierend wissen. Mit Rücksicht auf diese Existenz wird nun zunächst aus der cogitatio eine res cogitans, eine denkende S u b s t a n z. Substanz, res, ist das selbständig Existierende; das Bewußtsein existiert selbständig gegenüber allen Gegenständen außerhalb des Bewußtseins, denn wir können diese Gegenstände in Gedanken aufheben, ohne das Bewußtsein mit aufzuheben, wir können uns zum mindesten vorstellen, daß es keine Welt außerhalb des Bewußtseins, sondern nur das Bewußtsein gäbe. Der res cogitans tritt nun zweierlei gegenüber: die unendliche Substanz — Gott — und die res extensa. Indem aber ferner die so gewonnene Einteilung der Gegenstände der Wirklichkeit mit der mathematischen Methode in Beziehung gebracht wird, werden die drei Substanzen zu den drei Ausgangspunkten einer Metaphysik nach geometrischer Methode, d. h. zu den einfachen Naturen, bei denen die zerlegende Analyse der Wirklichkeit stehen bleiben und von denen die aufbauende Synthese ausgehen muß. Zugleich werden diese Substanzen und ihr einfacher Wesenskern die letzten U r s a c h e n des Geschehens in der Wirklichkeit und endlich werden die Begriffe der res extensa, res cogitans und des ens realissimum zu den drei grundlegenden ideae innatae. Um diesen Gedanken durchzuführen, muß die cogitatio zum „Attribut" der Seele, die extensio zum „Attribut" des Körpers gemacht, das Verhältnis von Attribut und Modus in das von Ursache und Wirkung umgedeutet und der Unterschied von Substanz und Attribut zu einem bloß gedanklichen Unterschied, zu einer distinctio rationis gestempelt werden. Die Schwierigkeiten und Unklarheiten, die darin liegen und in den vorigen Kapiteln hervorgehoben wurden, werden dadurch verstärkt, daß, wo die „Deduktion" der Modi aus dem Raum einerseits, dem menschlichen Wollen andererseits versagt, die Berufung auf die göttliche Schöpfertätigkeit eintreten muß. So werden Substanz und Modus, causa und effectus, endlich Gott und Welt zu drei Korrelatbegriffen, die in ihren Beziehungen zueinander nicht zu letzter Klarheit kommen k ö n n e n,

weil sie immer wieder für einander eintreten müssen. Vor der Konsequenz, diese Beziehungen einfach identisch zu setzen, wie sie Spinoza zieht, schreckt Descartes aus naheliegenden Gründen zurück.

Es ist nun leicht verständlich, daß diese Schwierigkeiten und Unklarheiten gerade an einem Punkt zunächst zum Bewußtsein kommen müssen; an dem Zusammenhang von Körper und Seele, körperlichem Reiz und Empfindung, Willen und Bewegung. Die Empfindung ist ein modus cogitationis, sie läßt sich aber nicht aus der cogitatio ableiten, aus der Aktivität der Seele begreifen; sie läßt sich andererseits so wenig aus der Wirksamkeit des Körpers, aus der extensio verstehen, daß Descartes in der Schrift gegen Regius so weit geht, die Empfindungen als angeborene Ideen, d. h. als Resultate der Tätigkeit der Seele zu betrachten. Ebenso sollen die Willkürhandlungen ihrem Begriff nach nicht mechanisch erklärt werden und doch läßt sich das Entstehen einer Bewegung aus dem Seelischen heraus ebensowenig begreifen.

Das Problematische im Zusammenhang der körperlichen und seelischen Substanz kommt Descartes vor allen Dingen zum Bewußtsein einmal durch die Einwände Gassendis und dann im Briefwechsel mit der Prinzessin Elisabeth. Wie kann, so lautet Gassendis Einwurf, die Seele den Körper bewegen und wie kann sie empfindend und wahrnehmend die „Spezies“ der körperlichen Dinge aufnehmen, wenn sie nicht selbst materiell ist? Da Descartes die körperlichen Spezies der scholastischen Wahrnehmungstheorie nicht anerkannt, kann er den zweiten Teil des Einwandes leicht ablehnen. Im übrigen betont er allgemein, es sei ein falsches Vorurteil, anzunehmen, daß, weil Seele und Körper Substanzen verschiedener Art seien, sie nicht aufeinander wirken könnten, die substanzielle Verschiedenheit schließe das Wirken nicht aus. Auch die scholastische Physik, die reelle Qualitäten (Wärme, Schwere) in den Dingen annehme, zweifle nicht an der Fähigkeit dieser realen Akzidenzen, Wirkungen auf andere Substanzen auszuüben, der Unterschied zwischen einer Substanz und einem solchen realen Akzidenz sei indessen noch größer als der zwischen zwei Substanzen (IX, S. 213). Derselbe Vergleich findet sich im Brief an Hyperaspistes vom August 1641 (III, S. 424ff.), an Arnauld vom Juli 1648 (V, S. 222), an die Prinzessin Elisabeth.

Im Brief vom Mai 1643 erhebt Elisabeth den Einwand: Wie kann die Seele die körperlichen Lebensgeister in ihrer Bewegung bestimmen, da sie doch lediglich eine substance pensante ist, deren Tätigkeit nur im Denken besteht, und es andererseits den Anschein hat, daß die Bewegung eines Körpers nur durch die Bewegung eines anderen Körpers hervorgerufen werden kann. In seiner Antwort bezeichnet Descartes die Frage als eine solche, die man mit Recht stellen müsse. Es gebe, führt er weiter aus, eine doppelte letzte und grundlegende Erkenntnis von der Natur der Seele (deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature):

Erstens daß sie eine denkende Substanz ist, und zweitens daß sie „étant unie au corps peut agir et pâtir avec lui“.

In Anlehnung an den Begriff der notions primitives, der eingeborenen Grundbegriffe, die den Ausgangspunkt aller Erkenntnis bilden, die wir auf die Tatsachen der Erfahrung anwenden müssen, um von den letzteren eine wirkliche Erkenntnis zu gewinnen, wird dieser Gedanke noch näher ausgeführt: es gibt außer den allgemeinsten ideae innatae drei und nur drei Grundbegriffe, deren einer, der Begriff der Ausdehnung, aus dem Figur und Ausdehnung folgen, der Erkenntnis der Körperwelt, der zweite, der des Bewußtseins, in dem Wille und Verstand enthalten sind, der des Psychischen, der dritte, der der union von Körper und Seele, der Erkenntnis der psychophysischen Zusammenhänge zugrunde liegt. Aus diesem letzten und nicht weiter zurückführbaren Grundgedanken der „Vereinigung" von Körper und Seele zu einem substanziellen Gebilde folgt der Gedanke, daß der Körper die Kraft haben muß, auf die Seele zu wirken, also Bewußtseinsphänomene in ihr hervorzurufen, die Seele die Fähigkeit, auf den Körper zu wirken, also Bewegungen zu verursachen. Hier kommt Descartes auf den vorhin erwähnten Vergleich mit der Schwere zurück: die Annahme einer Anziehungskraft im Körper beruht auf einer falschen Übertragung des nur auf Seele und Körper anwendbaren Begriffs der „union".

Dieser Begriff der „unio" von Körper und Seele ist ein von Descartes der Scholastik entnommener Begriff. Gerade an diesem Punkte bemüht sich ja Descartes (wie auch an anderen Stellen) die Brücken zur scholastischen Terminologie und Auffassung nicht ganz abzubrechen: er verwahrt sich (speziell Regius gegenüber) dagegen, daß er Körper und Seele zu einem bloßen „ens per accidens" anstatt zu einem „ens per se" mache, er versucht den Gedanken der unlösbaren Wechselwirkung so auszubauen, daß er die Bezeichnung von Körper und Seele als „eine" Substanz rechtfertigt. Daß das immer etwas Gezwungenes behält, daß im Grunde, sobald man mit dem antiken Begriff der „Organseele", der Seele als organisierender Form des lebenden Körpers endgültig gebrochen hat, Seele mit Bewußtsein und Körper mit Welt außerhalb des Bewußtseins gleichsetzt, Seele und Körper immer eine Zweiheit und ihre Verbindung eine zufällige sein muß, fühlt man leicht. Und so ist Elisabeth von der Antwort Descartes nicht befriedigt, sie kommt im nächsten Brief (III, 684) auf die Schwierigkeit zurück: wie kann die unausgedehnte und immaterielle Seele den Körper bewegen? Wie kann das Nicht-Materielle eine Verbindung mit der Materie haben? Der Begriff der union selbst bleibt für sie unklar, auch das Beispiel der Schwere, die doch selbst nur ein Ausdruck unserer Unwissenheit (eine qualitas occulta!) sei, dient nicht zur Erklärung. Eher noch als an die Kraft des Unausgedehnten, das Ausgedehnte zu bewegen, wolle sie an die Ausdehnung der Seele selbst glauben.

Descartes kommt in seiner Entgegnung wieder auf die drei Grundbegriffe der Ausdehnung, des Bewußtseins und der Vereinigung beider zurück. Diese 3 Begriffe sind nicht ganz gleichwertig, sie haben einen verschiedenen Ursprung. Der Begriff des Bewußtseins ist ein Begriff, der im reinen Denken und nur in ihm erfaßt wird, jede Einmischung der Sinne oder der Einbildungs-

kraft würde ihn verfälschen oder verdunkeln.[1] Der Begriff der Ausdehnung wird durch das reine Denken, aber am besten unterstützt durch die Einbildungskraft, begriffen. Der Begriff der Einheit, des Zusammenhangs beider, wird klar durch die Sinne erfaßt, während er gerade dem reinen Verstande dunkel und undurchsichtig erscheint. In dem gleichen Sinn heißt es in dem zitierten Brief an Arnauld (Juli 1648, Corr. V, 222): „nulla quidem ratiocinatio . . ., sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit, quod mens, quae incorporea est, corpus possit imuellere."

Die Klarheit der Idee der unio für die Sinne und ihre Dunkelheit für den Verstand erklärt es uns, daß im gewöhnlichen Leben niemand an jenem Zusammenhang zweifelt, ja man sich ihm analog das Wirken der Körper aufeinander erklären will, während er für den Philosophen zum Rätsel und Problem wird. Schließlich: Verfolgt man den Gedanken, daß die Einheit von Körper und Seele auf ihrer unlösbaren Wechselwirkung beruht zu Ende, so erhält in der Tat auch die Seele eine gewisse Räumlichkeit, sie „erfüllt" einen Raum, freilich nicht, indem sie einen Körper von ihm ausschließt, sondern sie erfüllt ihn durch ihr Wirken.

Daß diese Ausführungen Descartes bedenkliche Widersprüche mit seinen sonstigen erkenntnistheoretischen Anschauungen enthalten, ist klar: Einer der Grundbegriffe der Erkenntnis, der notions primitives, die vorher als ideae innatae bezeichnet wurden, soll klar und deutlich durch den Sinn, unklar und verworren durch den reinen Verstand erkannt werden. Wir verstehen es, wenn Elisabeth (Corr. IV, 2) Descartes Antwort wieder als unbefriedigend empfindet und darauf hinweist, daß uns die Sinne zwar zeigen, daß eine Einwirkung der Seele auf den Körper stattfindet, aber niemals das wie derselben uns deutlich machen. So bleibt diese Fähigkeit des Wirkens eine qualitas occulta und nehmen wir einmal solche unbekannten und unerklärlichen Eigenschaften der Substanz an, so wankt der ganze Grund der Meditationen und der Lehre von der substanziellen Verschiedenheit von Körper und Seele. Descartes dürfte wohl dergleichen selbst empfunden haben, er kommt im weiteren Verlauf der Korrespondenz nicht mehr auf die Frage zurück.

Nicht ohne Interesse und Bedeutung ist die oben zitierte Bemerkung, man könne von einer bestimmten „Raumerfüllung" der Seele insofern, aber auch nur insofern sprechen, als die Seele durch ihr Wirken und Wollen einen Raum beherrscht. In diesen Worten liegt eine mögliche Lösung der Schwierigkeit angedeutet, die Descartes freilich nicht näher verfolgt. Sie steckt in dem Gedanken, der auch in dem immer wiederholten Vergleich des Wirkens der Seele mit den realen Akzidenzen der Scholastiker, speziell mit der Schwere, zum Vorschein kommt: in dem Gedanken, daß eben das Wesen der Seele in der Aktivität, dem Wollen sich darstellt und äußert, daß die Mannigfaltigkeit der modi cogitationis begreifen heißt: sie als Erzeugnisse der Kau-

---

[1] Wir stoßen hier wieder auf einen schon früher erwähnten Punkt: das Fehlen des Begriffs der „inneren Wahrnehmung".

salität des Ich, also des Willens begreifen. Der Gedanke ist uns nicht unbekannt, wir wissen aus dem vorigen Paragraphen, daß auch die Descartessche Psychologie, speziell die Psychologie der Affekte zu ihm hinführt. Ist das Wesen der Seele das Wollen und wird das Wollen als unmittelbare Kausalität, als „Wirken" der Seele gefaßt, so scheint es, wenn wir eine „unio", eine Verbindung der einzelnen Seele mit einem bestimmten Körper voraussetzen, in gewisser Weise verständlich, daß diese „Verbindung" nur darin bestehen kann, daß die Seele denjenigen Raum wirkend erfüllt, der das Attribut des ihr zugeteilten Körpers ist, die Wechselwirkung zwischen Seele und Körper erscheint dann wirklich, wie Descartes es will, als logische Folge der „unio", oder diese als Grundbegriff, aus dem die psychophysischen Modi hergeleitet werden. Die Schwierigkeit des Gedankens, die sofort hervorgetreten wäre, wenn Descartes ihm weiter nachgegangen wäre, ist darin enthalten, daß das menschliche Wollen doch immer nur bestimmte körperliche Vorgänge hervorzurufen vermag, gelegentliche Eingriffe in den Körper vollzieht, dessen sonstige Vorgänge Descartes selbst mit Nachdruck rein mechanisch erklärt. Damit wird die Frage zwingend, wieso die Seele „partikuläre" Ursache bestimmter Körperbewegungen sein kann, eine Frage, die unbeantwortbar bleibt. Zugleich wird, je mehr die Verbindung von Seele und Körper als ein gelegentliches, auf bestimmte Sphären eingeschränktes aufeinander Wirken erscheint, die absolute substanzielle Einheit beider doch wieder aufgehoben, ihre unio zu einer unio per accidens, was, wie wir wissen, Descartes aus bestimmten Gründen vermeiden will, drängt sich das Aristotelische Beispiel des das Schiff leitenden Piloten auf, das Descartes aus denselben Gründen als Verdeutlichung des Verhältnisses von Seele und Körper verwirft. Es ist bezeichnend, daß diese von Descartes abgelehnten Vergleiche (Discours V, 6. Meditation) bei einem seiner getreuesten Schüler, der zugleich zur okkasionalistischen Theorie hinüberführt (Clauberg) wiederkehren.

Dem Okkasionalismus nähert sich Descartes am meisten eben in der Auffassung des „Willens" als Kausalität des Ich, der res cogitans. Er entfernt sich von ihm dadurch, daß die prinzipielle Frage, wieweit der Wille und die Kausalität des Ich als Erklärungsgrund reicht, in den Hintergrund tritt. Der Geulinxsche Gedanke „quod non scis quomodo fiat, id non facis" kommt bei Descartes nicht zu prinzipiellem Ausdruck, diesem Gedanken aber, dem bei Malebranche die starke Betonung der Passivität (Rezeptivität) der Seele in der Erkenntnis entspricht, ist erst eine Hauptwurzel des Okkasionalismus, denn er begründet die scharfe Unterscheidung der 2 Gruppen von modi cogitationis, der durch das Ich geschaffenen und der nicht durch das Ich geschaffenen, welche letzteren, da der Körper als nicht aktives Wesen auch nicht schaffen kann, nur von Gott geschaffen sein können. Man muß sich hüten, über manchen an den Okkasionalismus anklingenden Wendungen bei Descartes den Unterschied zu vergessen. In den Bemerkungen gegen das Regiussche Programm bezeichnet Descartes die körperlichen Reize als bloßen „Anlaß" anstatt als Ursache der Empfindungen. Aber sie sind nicht der

Anlaß für Gott, sondern der Anlaß für die Seele, die Empfindungen zu bilden, die deshalb hier als Resultate der Tätigkeit der Seele erscheinen. Ähnlich steht es mit den anderen bekannten Stellen.[1]

Anhang: Zur modernen Beurteilung Descartes in der erkenntnistheoretischen Literatur.

In einer jetzt freilich schon viele Jahre zurückliegenden Abhandlung hat J. Baumann die Frage erörtert, ob und wieweit die Descartesschen Regulae als gültige Quelle für die Kenntnis und Darstellung der Kartesianischen Philosophie und ihrer wesentlichen Gestalt in Betracht kommen können[2] und er kommt zu dem Ergebnis: die Regeln verhalten sich zu den Hauptwerken bestenfalls wie das Unfertige zum Fertigen, das Suchende zum Gefundenen, sie beschäftigen sich mehr mit der Aussicht auf eine neue Philosophie, als mit dieser selbst, im ganzen: sie sind ein interessantes Schriftstück für Descartes Entwicklung, aber ungültig als Erkenntnisquelle seiner wirklichen Philosophie. In ähnlichem Sinn, wenn auch nicht ganz so scharf, spricht B. Christiansen in seiner gleich noch etwas näher zu besprechenden Schrift[3] von der Gliederung der Entwicklung des Philosophen in 2 Perioden, deren erste in den Regulae ihren Abschluß finde und mit Bezug auf einen speziellen Punkt, der aber für ihn immerhin ein recht wesentlicher ist, die Theorie des Urteils, meint er aus den „Regeln" entnehmen zu können, wie hier ein Problem, das Descartes bisher noch wenig beschäftigt habe, eben anfange ihn zu interessieren, wie neben einer „vorherrschenden, vielleicht mit der Schultradition zusammenhängenden Theorie sich sporadisch Ansätze zu abweichenden Anschauungen finden", die sich dann später, in den Meditationen und Prinzipien zur „widerspruchslosen Einheit" einer „selbständigen Theorie" zusammenschließen.

Auf der anderen Seite erblickt Natorp in seinem bekannten Buch über „Descartes Erkenntnistheorie"[4] gerade in den Regulae die „ersten sicheren Fundamente zur haltbaren Begründung eines erkenntnistheoretischen Rationalismus", „auf denen sich etwas Solideres bauen ließ, als die ganze metaphysische Schulweisheit bis dahin zutage gefördert hatte", einen genial konzipierten Gedanken, dem gegenüber dann freilich die späteren Schriften Descartes in wesentlichen Punkten charakteristische Rückschritte (wenn

---

[1] Vor allem ist es unrichtig, Descartes in der Weise an Malebranche heranzurücken, wie dies Liard (Descartes, Paris 1911 S. 265ff., 268) tut. Insbesondere: Die Empfindungen bleiben für Descartes stets Abbilder, wenn auch verworrene Abbilder der Wirklichkeit, wenn auch einzelnen von ihnen (Kälte) nichts Reales außerhalb des Bewußtseins entspricht; sie sind nicht schlechthin ein Ausdruck unserer Unvollkommenheit und Endlichkeit, sondern nur ihre Verworrenheit ist als Folge dieser Seite unserer Natur zu erklären.

[2] Ztschr. für Philos. u. phil. Kritik, 53. Bd., S. 189ff.

[3] Das Urteil bei Descartes. 1902.

[4] Natorp, Descartes Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus. Marburg 1882.

auch nicht nur und ausschließlich Rückschritte, wie Natorp für notwendig hält, hinzuzufügen)[1], Rückfälle in einen nicht erkenntnistheoretischen, sondern „ontologischen" Rationalismus, aufweisen.

Ein zweiter Punkt. Windelband nennt am Schluß seiner Darstellung der Cartesischen Lehre das cogito ergo sum das *ω* und *α* der Philosophie Descartes. In dem Abschnitt dagegen, den Cassirer in seiner „Geschichte des Erkenntnisproblems" speziell Descartes und seiner Bedeutung gewidmet hat, sucht man vergebens eine Erwähnung jenes berühmten Grundprinzips. In der Analyse, die Natorp vom Sinn und Inhalt des cogito ergo sum gibt, sucht er zu zeigen, daß Descartes mit dem „Ich", dem er jene grundlegende und prinzipielle Stellung anweist, nicht das „Ich des inneren Sinnes", sondern das der „transzendentalen Apperzeption" Kants meint. Andererseits bezeichnet Kastil[2] es als die „Großtat", die „geniale Entdeckung" des Descartesschen cogito ergo sum, daß es in der „Evidenz der inneren Wahrnehmung" den Archimedischen Punkt für die ganze Welt unserer Empirie erkannt habe, im Gegensatz zu der Vorstellungsweise des naiven Realismus und zu der durch Kant aufgestellten Lehre, daß das in innerer Erfahrung Gegebene im selben Sinne Erscheinung sei, wie das, was uns die sogenannte äußere Erfahrung unmittelbar zeigt.

Woher stammen derartig krasse Widersprüche in der Darstellung, Interpretation und Beurteilung der Kartesianischen Philosophie, wie ich sie hier nur in 2 Beispielen vor Augen führte? Der Grund ist in den angeführten Beispielen nicht zu verkennen: er liegt darin, daß man an die historische Darstellung und Würdigung der Descartesschen Lehre sofort mit bestimmten festen Begriffen, Gegenüberstellungen und Einteilungen — Begriffen, die dem eigenen erkenntnistheoretischen Standpunkt entsprechen — herantritt und sie als Schemata zur Kennzeichnung, Beschreibung und schließlich Beurteilung der darzustellenden Lehre benutzt. Eine solche Darstellung kann geistvoll und scharfsinnig sein, sie wird, wenn sie es ist, dem Leser immer Förderung bringen und oft auf Punkte aufmerksam machen, die bisher übersehen wurden, aber sie wird im ganzen genommen immer die Gefahr in sich, schließen, zu Schiefheiten und Einseitigkeiten zu verführen. In dieser Hinsicht ist es sehr interessant und lehrreich, die beiden einander geradezu diametral entgegengesetzten Interpretationen der Descartesschen Philosophie von Brentano[3]-Kastil und von Natorp-Cassirer einer kurzen kritischen Betrachtung zu unterwerfen. Ich bemerke dabei ausdrücklich, daß ich die Förderung, die ich selbst der einen wie der anderen verdanke, durchaus dankbar anerkenne.

Ich wende mich zunächst zu Kastil und beginne hier mit einem etwas äußerlichen Punkt. Für Kastil gehört es zu den Verdiensten und besonderen

[1] Natorp, Die Entwicklung Descartes von den Regeln bis zu den Meditationen. Arch. f. Gesch. d. Phil. X., S. 12ff.

[2] A. Kastil, Studien zur neueren Erkenntnistheorie. I. Descartes. Halle 1909.

[3] Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.

Leistungen Descartes, daß er auf dem Wege der psychologischen Deskription, der inneren Wahrnehmung (deren grundlegende Bedeutung für die Erkenntnis im cogito ergo sum konstatiert war) zu einer bestimmten eigenen und selbständigen Auffassung vom Wesen des Urteils gekommen sei, zu der Lehre nämlich, daß das Urteilen als Anerkennen und Verwerfen einer Vorstellung etwas Letztes, nicht weiter Zurückführbares, ein qualitativ eigenartiges auf Vorstellungen sich aufbauendes oder beziehendes psychisches Verhalten darstelle; er betrachtet zugleich diese Urteilstheorie Descartes als im wesentlichen zusammenfallend mit Brentanos Einteilung aller psychischen Phänomene in die 3 Grundklassen der Vorstellungen, Urteile und Phänomene der Liebe und des Hasses. Er berührt sich dabei mit, tritt aber zugleich in Gegensatz zu Christiansen, der ebenfalls Descartes eine geschlossene und selbständige Urteilstheorie zuschreibt, deren Grundgedanke aber mit der voluntaristischen Urteilslehre Windelbands und Rickerts zusammenfalle, insofern sie das Anerkennen und Verwerfen als ein Wollen fasse. Ich hätte mich nun zunächst insofern gegen beide zu wenden, als ich Descartes weder eine originale und selbständige, noch auch eine einheitliche und geschlossene Urteilstheorie zuerkennen kann. Mit Recht sagt Christiansen, daß die Auffassung des Urteils in den „Regulae“ wesentlich durchaus Aristotelische Gedanken enthält: Descartes betrachtet den Urteilsakt als ein Verknüpfen (componere, conjungere) von Vorstellungen. Nur wird, und diesen wichtigen Punkt versuchte ich weiter oben näher auszuführen und zu begründen, diese Verknüpfung dann unter dem Gesichtspunkt der Arithmetik betrachtet: Alles Verbinden ist ein Addieren bzw. Subtrahieren. Damit wird das Prädikat zum Teil, der im Subjekt enthalten ist, das Urteil „a ist b“ bedeutet nicht eine Subsumption des a unter den allgemeinen Begriff b (man beachte, daß für den Nominalismus Descartes das Allgemeine selbst zu einem abstrakten Teilinhalt wird, daß Descartes schon durch die für ihn selbstverständliche nominalistische Grundüberzeugung von Aristoteles ein für allemal geschieden ist), sondern es hat die Bedeutung „b ist Element von a“. Diese Auffassung des Urteils nun aber wird von Descartes in den Meditationen und Prinzipien keineswegs verlassen, ohne sie wäre auch die „clara et distincta perceptio“ als Erkenntnisideal unmöglich. Zu beachten ist ferner, was auch Christiansen gelegentlich hervorhebt, daß die Untersuchung des „Wesens“ des Urteils für Descartes niemals Selbstzweck, sondern seine Absicht immer darauf gerichtet ist, ein unbezweifelbares, zum Ausgangspunkt der Erkenntnis geeignetes Urteil zu finden. Mit den Meditationen nun tritt neben die erstbesprochene eine zweite Auffassung vom Urteil, die an das Existentialurteil anknüpft und bei der zugleich die stoische Erkenntnislehre etwas mit Pate gestanden hat (etwas mitgesprochen haben mag bei ihr auch der Wunsch, Gott von der Verantwortung für den menschlichen Irrtum zu entlasten). Auf der Suche nach einem unbezweifelbar gewissen Existentialurteil findet Descartes drei Gruppen von Existentialsätzen: die unmittelbar erschaute Existenz der cogitationes, die erschlossene Existenz Gottes, die instinktiv geglaubte Existenz

der körperlichen Dinge. Das Urteil, das einer cogitatio Existenz zuspricht, fügt nun dem Inhalt des Bewußtseins selbst gar nichts hinzu, dem Inhalt Existenz zuzusprechen und sich seiner als Inhalt bewußt werden ist ein und dasselbe, worauf gerade die Evidenz dieses Existentialurteils beruht. D. h. das Urteil besteht hier in gar nichts anderem als in dem anerkennenden, bejahenden Gerichtetsein auf den Inhalt selbst. Übertragen wir nun diesen Existentialbegriff auf die Wirklichkeit der Körperwelt außerhalb des Bewußtseins, so können wir auch hier das Existentialurteil als ein „Anerkennen" des vorgestellten Gegenstandes — des im Wahrnehmungsbild Repräsentierten, der den sachlichen Inhalt der betreffenden „pensée" bildenden „idée" — betrachten, aber dieses Anerkennen ist nicht ein unbezweifelbares, mit dem gegebenen Bewußtseinsinhalt ohne weiteres mitgegebenes, sondern ihm steht ein mögliches Verneinen gegenüber: wir können auch den Inhalt als „bloßen" Inhalt unseres Bewußtseins, als Schein auffassen. Damit erscheint dies Bejahen oder Anerkennen als ein mehr oder minder willkürliches oder „freies". Und schließlich stellt sich für Descartes dies willkürliche Bejahen selbst als ein wollendes Gerichtetsein auf den als wirklich betrachteten Gegenstand dar, wie sich das am deutlichsten in den Argumenten gegen Hobbes (13. Einwand, trotz der recht gewundenen Versuche Kastils, die betreffende Stelle anders zu interpretieren) zeigt. Wie auf der anderen Seite der Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen, zu dem früheren Urteilsbegriff, der im Urteil eine Analyse erblickt, zurückführt und auch das Existentialurteil jener anderen Auffassung des Urteils unterstellt, wie dann ein entsprechender Gedankengang auch auf das Urteil, das einem wahrgenommenen körperlichen Ding Existenz zuspricht, endlich auf das cogito ergo sum (im Wesen der cogitatio liegt die res cogitans, also die Substanz, das Sein) übergreift, ist weiter oben gezeigt worden. Kastil erblickt speziell in diesem letzten Punkt, von seinem Standpunkt aus sehr verständlich und mit Recht, einen der Hauptfehler Descartes, eine prinzipielle Verwechselung, die er als Verwechselung „assertorischer" und „apodiktischer" Gewißheit bezeichnet.

Was nun speziell die Polemik Kastils gegen Christiansen und die voluntaristische Interpretation der Descartesschen Urteilslehre angeht, so ist hier zunächst ein Fehler Kastils deutlich zu erkennen: er neigt unwillkürlich dazu, das „Wollen", von dem Descartes spricht, mit den Affekten und Begehrungen, den Phänomenen der Liebe und des Hasses im Sinn Brentanos in Zusammenhang zu bringen, während Descartes umgekehrt die Affekte der Liebe und des Hasses soweit sie psychischen Charakters und Ursprungs sind (vgl. die Ausführungen S. 61f. d. B.), als ein „Wollen" aufzufassen und zu verstehen sucht. Das Gemeinsame aber, als dessen Abwandlungen das Bejahen und Ablehnen einerseits, das Lieben und Hassen andererseits erscheint, ist nicht ein bloßes neutrales „Stellungnehmen", wie es Kastil als Vergleichspunkt des Urteils und des Affektes zugibt, sondern ein geistiges auf den betreffenden Gegenstand zu oder von ihm fort gerichtet sein. Streng ge-

nommen aber liegt dieser Fehler Kastils noch tiefer: er verkennt den ganzen Charakter der Descartesschen Psychologie, die gar nicht auf Deskription und Klassifikation von Bewußtseinsphänomenen, sondern auf Konstruktion nach dem Muster der mathematischen Naturwissenschaft, wie er sie sieht, ausgeht, nur mit der Modifikation, die das Wesen der res cogitans im Gegensatz zur res extensa erfordert. In dieser Hinsicht sehr bezeichnend ist die Kritik, die Kastil an der Einteilung der psychischen Gebilde in actiones und passiones übt. Mit einem gewissen Recht betont er, daß diese Einteilung einen 3fachen Sinn habe. Erstens bezeichnen die actiones alle willkürlichen, d. h. vom Willen abhängigen, die passiones alle unwillkürlichen seelischen Vorgänge. Zweitens wird in den Begriff der passio der Begriff der körperlichen, physiologischen Bedingtheit aufgenommen, die actiones sind also Gebilde rein geistigen Ursprungs. Endlich drittens bezeichnet das Begriffspaar actio-passio nicht etwas genetisch, sondern rein deskriptiv Faßbares, indem zu den passiones alle sinnlich-bildhaften Inhalte, alle Vorstellungen, zu den actiones alle auf Vorstellungen aufgebauten, nicht bildhaften Prozesse („psychische Funktionen" im Gegensatz zu den Inhalten dürfen wir vielleicht mit einem modernen Ausdruck sagen) gezählt werden. Das ist an sich richtig. Aber Kastil vermag nun nicht diese 3 Einteilungen und Verwendungen der Worte actio-passio miteinander in Einklang zu bringen oder vielmehr: er sieht in der Übertragung der Bezeichnung actio-passio auf die letzte, ihm wichtigste, deskriptive Gruppenbildung eine irreführende und eigentlich unbegründete bloße Benennung (vgl. a. a. O., S. 21, Anm. S. 25). Er übersieht dabei, daß der „Wille" bei Descartes eigentlich die Kraft, die Ursächlichkeit der Seele bedeutet — daß auch der Gegensatz der sensiblen und intelligiblen Prozesse nicht eine rein deskriptive Einteilung ist, sondern daß die rein geistigen Prozesse für Descartes diejenigen Prozesse sind, die *allein* aus der res cogitans heraus verstanden werden müssen — damit aber werden sie notwendigerweise zu actiones.

Descartes Absicht ist nirgends auf eine reine Deskription und Klassifikation der cogitationes gerichtet, sondern auf eine Psychologie nach mathematischer Methode — das übersieht Kastil. Und am wenigsten sucht Descartes seine grundlegenden *Begriffe*, die Begriffe, die er zum Aufbau der Wirklichkeit herwendet, durch eine deskriptive Psychologie, durch Aufzeigen entsprechender Bewußtseinsphänomene abzuleiten und empirisch zu rechtfertigen: Nicht dadurch, daß, was sie meinen, an den einzelnen Tatsachen der inneren Wahrnehmung sich aufzeigen läßt, sondern dadurch, daß die einzelnen Tatsachen sich aus ihnen herleiten, deduzieren lassen, erweisen die „eingebornen" Begriffe ihre Bedeutung als Grundbegriffe der Erkenntnis. Brentanos Erkenntnistheorie ist ein Empirismus, der Locke und Aristoteles viel näher steht als Descartes, nach ihr werden Begriffe wie Substanz, Kraft, Ursache aus der *inneren Erfahrung* abstrahiert und die Grundsätze der Erkenntnis der Wirklichkeit mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung aus den gegebenen Einzeltatsachen begründet, die als das unmittelbar Gegebene

den Ausgangspunkt aller Erkenntnis bilden. Berücksichtigt man dies, so versteht man, wie Kastil die Descartessche Lehre auffaßt und wo er prinzipielle Mängel und Unklarheiten in ihr erblicken zu müssen glaubt, man versteht die Kritik, die er gegen die eingebornen Begriffe und gegen die „Verwechselung“ von assertorischer und apodiktischer Evidenz richtet. Nicht als ob diese von Kastil geübte Kritik nicht viel sachlich Berechtigtes enthielte — aber was nun eigentlich in Descartes' Lehre diese Fehler bedingt, darüber läßt uns eine Darstellung dieser Art völlig im Unklaren. —

Nach Natorp und Cassirer ist der wichtigste und eigentlich neue Grundgedanke der Descartesschen Erkenntnistheorie die Idee der mathematischen Methode, die bei Kastil so merkwürdig in den Hintergrund tritt. Erkennen bedeutet ein denkendes Fortschreiten von Objekt zu Objekt in bestimmter Ordnung oder nach bestimmter Methode. Und hier greift nun der eigentümliche Idealismus der Neukantianer ein, der den Gegenstand ganz in ein Erzeugnis der Methode, des Denkens auflöst. Die gegenständliche Welt existiert nicht an sich, sondern nur als Objekt des Denkens, sie ist nur als solches, von der Methode der Erkenntnis aus zu begreifen. Die Methode des Erkennens aber zeigt sich uns am deutlichsten in der reinen Mathematik, die nach einem bestimmten Gesetz fortschreitend von einem bestimmten selbstgesetzten Anfangspunkt aus („Einheit“ — „sich bewegender Punkt im Raum“) die Reihe der mathematischen Gebilde (Zahlen, geometrische Figuren) erzeugt, konstruiert. Diese Konstruktion geht ins Unendliche, sie ist eine unendliche Aufgabe, jeder erreichte Abschluß der Erkenntnis, jedes erreichte Weltbild ist nur ein vorläufiges. Aber auch der Anfangspunkt der Erkenntnis ist kein absoluter, sondern nur ein vorläufiger und relativer, ein im Denken gesetzter hypothetischer Anfangspunkt, eine gedankliche Setzung, hinter die wir in neuer Gedankenbewegung zurückschreiten werden. So gibt es weder einen absoluten festen, je von uns erreichbaren Ausgangspunkt, noch ein absolutes erreichbares Endziel der Erkenntnis, noch ein absolutes Sein außerhalb der Erkenntnis, das diese Erkenntnis abzubilden oder darzustellen sich zur Aufgabe setzte, es gibt nur das Erkennen selbst, seine Methode und die Resultate seiner fortschreitenden Konstruktion; jede Voraussetzung eines bestimmten „Gegebenen“, sei dieses Gegebene nun ein absoluter Ausgangspunkt des Erkennens, ein im absoluten Sinn gegebener Inhalt des Bewußtseins, ein endgültiges Resultat der zergliedernden Analyse, oder ein absolutes vorgegebenes Sein, nach dem sich unsere Erkenntnis zu richten hätte, ist „dogmatisch“.

Es ist klar, daß eine Auffassung, die in der Begründung oder Konzeption, wenn auch nicht in der konsequenten Durchführung dieses Erkenntnisbegriffs das eigentliche philosophische Verdienst erblickt, vor allem an die „Regulae“ anknüpfen muß, die mit dem Gedanken der Einheit der Vernunft und der wissenschaftlichen Methode beginnen und das Vorbild dieser Methode in dem Verfahren des Mathematikers sehen. Innerhalb dieser Schrift und ihrer Inter-

pretation aber sucht man nun vor allem die „einfachen Naturen", auf die Descartes alles zu Erkennende zurückführen, aus denen er das zu Erkennende zusammensetzen will, bei denen die Analyse stehen bleiben soll, ihres Charakters als inhaltlich bestimmter, erfaßbarer Wesenheiten zu entkleiden und sie zu bloßen gedanklichen Setzungen zu machen — die erste Umdeutung, die man meiner Meinung nach mit dem Sinn der Descartesschen Gedanken vornimmt. Cassirer[1] sowohl wie Natorp[2] berufen sich hier gern auf Regel VI, in der Descartes selbst für das Grundgeheimnis der Methode erklärt, daß man die Gesamtheit der Gegenstände in bestimmte Reihen ordne, „nicht zwar sofern diese Dinge sich auf eine bestimmte Art des Seins beziehen, wie die Philosophen sie in ihre Kategorien eingeteilt haben, sondern sofern die einen aus den anderen erkannt werden können". Dazu bemerkt Cassirer: „Die ‚Methode' fordert die Zurückführung des ‚Zusammengesetzten' auf das ‚Einfache'. Dieser Begriffsgegensatz, den Descartes in den Regeln einführt, bezieht sich, wie dort hervorgehoben wird, nicht auf eine Art des Seins, wie dies der traditionellen Philosophie entsprechen würde: er wird im vollen Bewußtsein des neuen Standpunktes auf die Frage der Erkenntnis und ihrer Begründung gerichtet. Die Analyse in die ‚einfachen' Elemente bedeutet also die Reduktion eines komplexen Problems auf die allgemeinen und notwendigen Erkenntnisvoraussetzungen, die es konstituieren" („Leibniz System", S. 14). Nun ist aber in der ganzen Regel VI nirgends von Problemen und der Rückführung eines komplizierten auf ein einfacheres Problem, sondern durchgehends von „Dingen" die Rede. Die Frage ist, bei welchen Dingen wir in der Erkenntnis stehen zu bleiben haben oder vielmehr stehen bleiben dürfen, als einem letzten und absoluten, und welche andern Dinge der Erklärung, der Deduktion bedürftig sind. Um diese Frage zu entscheiden müssen wir freilich die Dinge betrachten nicht rein in ihrer „Seinsweise", in der Art ihres Seins und ihres realen Verhältnisses zueinander, sondern in der Art, wie sie sich unserm Verstande gegenüber darstellen, d. h. ob unser Denken sie noch weiter zerlegen, oder als einfach setzen muß, ob sie für unser Denken noch eine Beziehung zu etwas anderem einschließen, dem gegenüber sie daher als relativ zu betrachten sind oder nicht. Das Absolute und Einfache ist Ausgangspunkt der Erkenntnis, daß es ein solches überall wo die Aufgabe der „Erkenntnis" entsteht, gibt — nicht, daß es hypothetisch gesetzt werden muß — ist die selbstverständliche Voraussetzung, mit der Descartes arbeitet. Soweit die Welt der realen Dinge und die Metaphysik in Frage kommt (nicht also in der reinen Arithmetik) sind diese einfachen Dinge selbstverständlich einfach reale Elemente der Wirklichkeit, ein an sich Seiendes. Die „einfachen Naturen" bedeuten also nicht die „ursprünglichen Begriffe des Verstandes und deren notwendige Verknüpfungen", zu denen sie Natorp (Descartes Erkenntnistheorie S. 11) stempeln will. Dem Versuch Natorps,

---

[1] Leibniz System, S. 14; Gesch. d. Erkenntnisproblems, I., S. 455.
[2] Arch. f. Gesch. d. Phil., X., S. 15.

die notwendigen Verknüpfungen, von denen Descartes spricht, mit den „synthetischen Sätzen a priori“ bei Kant in Verbindung zu bringen, die nur die Wesensform der Erfahrungswissenschaft ausdrücken, den „Gegenstand“ der Erkenntnis zum Erzeugnis des in jenen Formen verknüpfenden Denkens zu machen, stehen unzweideutige Erklärungen Descartes diametral entgegen: Er erklärt ausdrücklich, daß die Intuition der einfachen Naturen selbst das erste ist und daß wir ihre Mischung und Verbindung erkennen, indem wir sie betrachten und vergleichen, er versucht wenigstens jede notwendige Verknüpfung auf ein ineinander enthalten sein der Gegenstände zurückzuführen, endlich kennt er schon in den „Regeln“ einfache Naturen materieller, intellektueller und gemeinschaftlicher Natur, die „einfachen Naturen“ sind also für ihn keine verknüpfenden Begriffe, die ein Verfahren des Verstandes bezeichnen, sondern sie sind etwas, das der forschende, suchende, analysierende Verstand gefunden hat.

Wenden wir uns zur Wirklichkeit, zur Metaphysik, so handelt es sich für Descartes darum, unbezweifelbar existierende einfache Naturen zu finden. Daß es solche gibt, daß es also auch ein „Sein“ gibt, das, von unserer Erkenntnis unabhängig, in unseren Begriffen und Urteilen richtig und unrichtig wiedergegeben sein kann, ist wiederum selbstverständliche Voraussetzung. Den ersten Nachweis dieses Seins bringt das „cogito ergo sum“ — bei dem nun wiederum eine merkwürdige Umdeutung einsetzt. Aus dem Inbegriff der cogitationes und der res cogitans als der metaphysischen einfachen Natur, aus der die cogitationes zu erklären sind, wird bei Natorp das „Ich“ der transzendentalen Apperzeption Kants: das cogito ergo sum drückt die notwendige Bezeichnung alles Gedachten auf ein denkendes Subjekt, d. h. auf eine die Inhalte des Denkens verknüpfende Vernunft aus. Von dieser einen Vernunft war schon im Anfang der „Regeln“ die Rede, so kommt das Ergebnis zustande, daß der eigentliche Sinn und Wert des „cogito ergo sum“ „am klarsten in den Regeln hervortritt, in dem Werke also, dem der Satz in seiner bekannten Formulierung fremd ist“ — ein Ergebnis, das man wohl mit Cassirer (a. a. O., S. 43) als „paradox“ wird bezeichnen dürfen.

Es bleibt als letzte und in gewissem Sinn größte Schwierigkeit der hier kritisierten Descartes Interpretation der Gottesbeweis und die Funktion, die ihm in dem System der Descartesschen Metaphysik zukommt. Hier finden wir die dritte Umdeutung. „Alle Beziehung der Vorstellungen auf Existenz beruht auf dem Gesetz, das Descartes als Axiom hinstellt: daß in der Sache ebensoviel Reales in Wirklichkeit enthalten sein muß, als in der Idee objektive, d. h. in ihrem eigenen Inhalt, bloß als Vorstellung betrachtet, gegeben ist. Das Gesetz gilt darum notwendig, weil anders als nach ihm die Beziehung auf den Gegenstand, die jedes Urteil über unsere Vorstellungen, jedes Bewußtsein derselben als Vorstellungen von Etwas unvermeidlich einschließt, gänzlich unmöglich wäre . . . Dies ist nur so mit sich und der Sache in Einklang, daß die Beziehung auf den Gegenstand und alle Begriffe, durch die wir ihn denken, unserer Erkenntnis immanent gedacht werden, nur in

unserer Erkenntnis und unter ihrem Gesetz etwas bedeuten, außerdem aber keine Geltung haben sollen . . . Diese den Ideen immanente Beziehung auf die Sache ist es, welche Descartes mit dem Schulausdruck ihre objektive Realität nennt, ihr muß die formale in der Sache selbst deshalb notwendig entsprechen, weil wir nichts anderes als unsere Vorstellungen haben, um über die Sachen zu urteilen, weil die Gegenüberstellung von Sache und Idee selbst darin ihre letzte Wurzel hat, daß unsere Ideen insgesamt nach dem, was sie Positives enthalten, auf eine Einheit weisen, worin sie „zusammengehören", d. h. worin sie sich zu einem Ganzen der Erkenntnis vollenden und abschließen würden, wenn wir diese Einheit eben anders als in unseren niemals ihr völlig adäquaten Ideen, wenn wir sie erfassen könnten wie sie „ist", d. h. wie wir sie im Begriffe der Sache voraussetzen" (a. a. O., S. 55, 56). Man beachte, wie hier das Axiom, auf das Descartes seinen Gottesbeweis gründet, transzendental, aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erkenntnis begründet wird (während es Descartes aus dem Begriff der Ursache deduziert), wie damit an seine Stelle der andere Gedanke tritt, daß alles Denken Denken eines Gegenstandes und jeder Gegenstand Objekt eines Denkens ist, wie endlich damit „Gott", dessen „Dasein" bewiesen werden soll, zur „Idee" (im Kantischen Sinne) der vollendet gedachten Erkenntnis wird, die für den Marburger Erkenntnisbegriff in der Tat mit dem absoluten „Sein" zusammenfallen muß. Vielleicht das historisch Bedenklichste ist dabei, daß auch Descartes der Gedanke der Unvollendbarkeit der Erkenntnis, der Erkenntnis als unendlicher Aufgabe zugeschrieben wird, die vielmehr, wie mir scheint, die eigentliche neue Leistung Kants und Descartes wie auch Leibniz völlig fremd ist.

Natürlich kennen Natorp und Cassirer die Schwierigkeiten und Bedenken, die ihrer Interpretation entgegenstehen. Aber sie wollen die Idee der Descartesschen Lehre herausschälen, von der dann Descartes selbst in mannigfacher Weise zurückgefallen ist in eine dogmatische „Verdinglichung" der Begriffe. Scharfsinnig werden diese Abweichungen vom eigentlichen Grundgedanken teils mehr summarisch, teils ins Einzelne gehend, erläutert und dabei manch treffender Hinweis gegeben — aber daß diese ganze Erklärung der Verschiedenheiten im Cartesischen Denken historisch sehr fruchtbar und aufklärend sei, kann man unmöglich behaupten.

So zeigt sich bei Natorp und Cassirer wie bei Kastil der Nachteil jener Geschichtsbetrachtung, bei der im Grunde Hegel Pate gestanden hat, die teleologisch die Geschichte auf ein bestimmtes Ziel hin abstimmt. Die Folge ist immer ein abstraktes Schema, auf das die Lehre des einzelnen Philosophen gebracht werden muß und die Erklärung des nicht mit diesem Schema Stimmenden als psychologisch nicht recht verständlicher „Irrtum" oder „Rückfall". Wenn ich Descartes das eine Mal für den „genialen Erneuerer der Augustinischen Lehre von der Selbstgewißheit der inneren Wahrnehmung" (Kastil) erkläre und wenn ich das andere Mal von dem Gedanken ausgehe, daß „Descartes nicht durch die Erneuerung des Augustinischen Satzes von

der Selbstgewißheit des denkenden Ich, sondern durch die Vertiefung, die er der mathematischen Naturwissenschaft und ihren Prinzipien und Methoden gegeben hat, zum Vater der modernen Philosophie geworden ist" (Cassirer), so ist im Grunde die eine wie die andere Bestimmung ein solches einseitiges Schema, das zu einer einseitigen Darstellung führen muß.

Der Occasionalismus.

Clauberg.

Der Descartessche Dualismus wird ganz in der Form, in der ihn Descartes gelehrt hatte, von Clauberg übernommen. Körper und Seele sind die 2 Substanzen der Wirklichkeit, Ausdehnung ist das Attribut der Körperwelt, Bewußtsein das der Seele. Stärker noch als Descartes aber betont Clauberg die aus dieser dualistischen Konstruktion sich ergebende absolute Verschiedenheit, wesentliche Unähnlichkeit beider Substanzen: Es gibt in der Welt keinen größeren Unterschied als den zwischen Körper und Seele. Aus dieser absoluten Wesensverschiedenheit ergibt sich nun, daß die „unio" beider nicht in ihrem Wesen selbst begründet sein kann. Körper sind miteinander verbunden, wenn sie sich berühren, die Möglichkeit dieser Verbindung ist aus ihrem Wesen als Ausdehnung unmittelbar zu begreifen. Seelen sind miteinander verbunden, wenn sie sich wollend und denkend, liebend und hassend aufeinander beziehen, auch diese Verknüpfung ist aus ihrem Wesen verständlich und in ihm begriffen. Beide Arten von Verknüpfungen aber sind zwischen Leib und Seele unmöglich, die Seele kann nicht den Körper berühren, da sie kein ausgedehntes Wesen ist, der Körper keine innere gedankliche oder Gefühlsbeziehung zur Seele haben, da er keine res cogitans ist. So bleibt die Verbindung zwischen Seele und Körper nur in einer Form für Clauberg denkbar: als „Relation", d. h. als nicht aus ihrem Wesen folgendes Moment (es ist ein im Wesen des Körpers liegendes Moment, daß er an einen anderen Körper grenzt, also jenen anderen Körper berührt, es liegt im Wesen des denkenden Ich, daß es sich fühlend und denkend auf ein Du bezieht), sondern äußerlich hinzutretende Beziehung. Nun gibt es 3 Arten solcher Relation: die affirmative oder die Relation der Ähnlichkeit, die negative oder Relation der Verschiedenheit, endlich die Relation des „Ursprungs", der Kausalität. Nur die letztere kann hier in Frage kommen. Wiederum aber nicht in der Weise, daß die Seele Ursache des Körpers oder umgekehrt sein könnte, sondern nur so, daß sie wechselseitig, als gleichgeordnete Sphären, leidend und handelnd aufeinander einwirken. „Conjunguntur actionibus passionibusque mens et corpus, non ut patet gignens et filius genitus, quorum alter alterius causa est, sed uti dominus et servus, vel potius ut amici duo, quorum neuter ab alio in essendo et subsistendo dependet."[1] Dem Beispiel vom dominus und servus

[1] Opera philos. Amsterdam 1691, S. 216.

folgen andere: Wagenlenker und Wagen, Steuermann und Schiff. Allerdings wird betont, daß diese Beispiele nicht genau zutreffen, da die Seele immer nur einen ganz bestimmten Körper lenkt, während der Steuermann bald dies, bald jenes Schiff leiten kann.

Nun stellt aber die Unähnlichkeit von Körper und Seele der Möglichkeit jener Wechselwirkung ein besonderes Problem (obgleich sich Clauberg zugleich der Descartesschen Argumente gegen Gassendi bedient, der aus der Wesensverschiedenheit eine Unmöglichkeit kausaler Beziehung folgerte): „Actus animi et corporis non esse similes, sed inter se plane dissimiles, saepius repetitum fuit. Non igitur qua ratione motus pilae sequitur e motu manus, nempe simile ex simili: eadem etiam perceptio animi ex motu corporis vel motus corporis ab animi voluntate proficiscitur."[1] Freilich kann auch auf körperlichem und geistigem Gebiet mehr oder weniger Unähnliches auseinander entstehen: Die Kugel aus der Bewegung eines Kreises, der Wille zu bejahen aus der Stärke der Perzeption: aber es ist doch auch in solchen Fällen immer eine gewisse Ähnlichkeit oder Verwandtschaft zwischen Ursache und Wirkung erkennbar, die uns die Beziehung beider verstehen und einsehen läßt: „Simile enim simili sociari quid mirum ? Sed quod res toto genere differentes quales sunt anima humana et corpus humanum, illa naturae intellectualis, haec materialis, inter se conjungantur ad unum totum, quod hominem vocamus, componendum, id mihi non videtur in ipsarum rerum natura, sed in sola Dei voluntate et beneplacito causam habere."[2] Da die bestehende Wechselwirkung nicht aus der Natur der Dinge, so kann sie sich nur aus dem Willen Gottes erklären lassen. „Deo placuit nectere certos motus cum certis cogitationibus, quoniam in hoc nexu corporis et animi unionem consistere arbitramur. Conjunctio rerum toto genere differentium non ex ipsarum natura, sed ex Dei sola libertate pendet."[3]

Freilich ist sich Clauberg dessen wohl bewußt, daß der Gott, auf den man sich hier beruft, eigentlich ein Deus ex machina ist, der nichts wirklich erklärt. Aber eben an diesem Punkte ist es nicht möglich anders zu erklären: „quamvis autem in aliis quaestionibus absurdum merito censeatur, statim ad voluntatem Dei se conferre, tamen, in hac de qua agitur non aliam puto responsionem esse quaerendam aut posse inveniri."[4] Weil nur der Wille Gottes hier als verbindende Ursache in Betracht kommen kann, ist es auch unmöglich, die einzelnen, bestimmten Beziehungen zwischen Seele und Körper anders als durch Erfahrung (sola experientia) kennen zu lernen.

Nun führt freilich Clauberg auch sonst die göttliche Ursache als Erklärungsgrund ein, so gut wie Descartes. Aber gerade die Art wie das geschieht beleuchtet deutlich die besondere Bedeutung, die die Berufung auf den göttlichen Willen in bezug auf den Zusammenhang von Seele und Körper hat. Vor allem ist Gott die causa universalis der Bewegung. Die Bewegung als solche (durch die als wirkenden Faktor alles in der physikalischen Welt

[1] a. a. O., S. 219. [2] a. a. O., Exerc. XCI. [3] a. a. O. [4] a. a. O.

erklärt werden muß) muß eine Ursache haben, denn es existiert nichts, nach dessen Ursache wir nicht fragen könnten: „nulla res existit, de qua non possit quaeri cur existat" (ein Satz, der, wie das „ex nihilo nihil fit" an verschiedenen Stellen von Clauberg als Gemeinbegriff bezeichnet wird). Die Frage nach der Ursache der Bewegung nun unterscheiden wir von der nach dem Wesen derselben — die causa externa von der causa interna, die causa efficiens von der causa formalis. Genauer: Das sich Bewegende ist die Materie, die ausgedehnte Masse, die an sich betrachtet etwas Träges, Ruhendes, Passives ist. Demgemäß ist das Vorhandensein der Bewegung überhaupt nicht aus dem Wesen der sich bewegenden Substanz erklärbar, sondern es wird eine Ursache außerhalb ihrer gefordert. Das Argument wird noch verständlicher, wenn wir die Identifizierung von Materie und Raum bedenken: der Raum ist das Zugleichseiende, das in sich Ruhende (aus dem, wie besonders Geulinx später betont, auch die einzelne Figur, die einzelne Begrenzung erst durch die Bewegung entsteht). Diese Ursache der Bewegung kann, da die Materie ausscheidet und außer ihr nur Seelisches existiert, nur Gott sein.

Wir entnehmen aus dieser Claubergschen Überlegung mehreres: Erstens die scharfe Scheidung zwischen Wesen und Ursache, oder wirkender (äußerer) und formaler (innerer) Ursache. Alles, dessen Existenz nicht aus ihm selbst begreiflich ist, fordert eine causa externa seiner Existenz. Wie diese Unterscheidung in Descartes Streit mit Arnauld vorbereitet ist, wissen wir bereits, immerhin finden diese Gedanken nirgends bei ihm einen so scharfen und klaren Ausdruck, wie bei Clauberg. Zweitens die Identifikation der Materie mit der in sich passiven Masse, die Aufnahme des Merkmals der Passivität in den Begriff der Materie und die damit sich ergebende Übertragung aller aktiven Kausalität auf Gott, bzw. auf die Seele.

Nun tritt neben die Frage nach der causa universalis, nach der Ursache oder der Herkunft der Bewegung überhaupt, die Frage nach der Ursache der einzelnen bestimmten Bewegung oder nach der causa particularis (wie kommt dieser bestimmte Körper zu dieser bestimmten Bewegung und Geschwindigkeit?). Diese Frage aber wird von Clauberg in zwei zerlegt: es handelt sich darum kennen zu lernen: „vel rem aliquam, quae motum efficit, vel regulam sive rationem, secundum quam efficitur motus." Clauberg scheidet also zwischen der Ursache und dem Gesetz, nach dem die Ursache wirkt (eine Unterscheidung, der der § 36 des 2. Buches der „Principien" Descartes vorgearbeitet hat). Was die Gesetze anlangt, so lautet das oberste derselben: „unaquaeque res quatenus est simplex et indivisa manet quantum in se est in eodem statu nec mutatur nisi a causis externis." Dieses Gesetz (aus dem das Trägheitsprinzip und weiter der Satz gefolgert wird, daß jede Bewegung in gerader Linie verläuft, solange nicht ablenkende äußere Ursachen auf sie einwirken) wird in doppelter Weise begründet: erstens aus dem Princip nihil fit sine ratione: „nam inde sequitur, unumquodque perseverare in suo statu, nisi causa aliqua mutationem inducat, quae cum non sit in ipsa re, quatenus simplex et indivisa est, necesse est ut aliunde adveniat." Zweitens aus der

Unveränderlichkeit des göttlichen Willens: in Gottes Werken muß sich die Konstanz seines Willens als oberstes Attribut zeigen, aus dieser Konstanz aber folgt, daß kein Ding grundlos den ihm anerschaffenen Zustand verändern kann. Dieses Gesetz und die aus ihm ableitbaren Regeln beherrschen und bestimmen die Veränderung des Bewegungszustandes der Körper, d. h. sie sprechen aus, in welcher Weise Bewegung übergeht von einem zum anderen Körper, denn darin besteht das sich Verändern, das Wirken und Gewirktwerden in der Körperwelt. Eben weil alles Wirken in der Körperwelt nur auf einen solchen Bewegungsübergang hinausläuft nach bestimmten ableitbaren Gesetzen, ist innerhalb der Körperwelt die Wirkung aus der Ursache ableitbar. (Clauberg, der in der Ableitung der Bewegungsgesetze aus dem Attribut der göttlichen Unveränderlichkeit sehr gründlich vorgeht, macht sich freilich selbst den Einwand: Würde die Welt dieser Konstanz im Wesen des Schöpfers nicht noch mehr entsprechen, wenn es in ihr überhaupt keine Veränderung gäbe? Abgesehen davon, daß im Wesen des Geschaffenen die Endlichkeit, also die Veränderung liegt, antwortet Clauberg mit der Bemerkung, daß die „constantia in varietate", die Einheit in der Mannigfaltigkeit des Geschaffenen am meisten dem Wesen und der Wirksamkeit Gottes entspreche. Wir nähern uns mit dieser Wendung der teleologischen Betrachtungsweise der Leibnizschen Theodicee.)

Eben die Begründbarkeit der bestimmten Regeln, nach denen die Körper aufeinander wirken, fehlt da, wo wir auf den Zusammenhang des Seelischen mit dem Körperlichen und umgekehrt achthaben. In bezug auf die Abhängigkeit der Sinnesempfindungen von bestimmten Organvorgängen oder umgekehrt bestimmter Nervenvorgänge von unseren Willensakten gibt es keine bestimmt begründbaren und in ein System faßbaren Regeln, es gibt hier nur Zusammenhänge, die wir durch Erfahrung — sola experientia — kennen lernen. Gott ist, so sagt Clauberg dafür auch, die causa libera dieser Zusammenhänge. Er stellt in seiner Logik die freie und die notwendige Ursache einander gegenüber: „is qui sciens et volens agit, causa intelligens et libera est, id quod alio quocunque naturae ductu agit, causa naturalis et necessaria est." Der notwendig nach Gesetzen geregelte Gang der Natur wird hier dem freien Anfang durch das handelnde Wesen, der Kausalität durch Freiheit entgegengestellt. Die res cogitans ist durch ihr Wollen eine causa libera, aber auch Gott in seiner Schöpferkraft ist freie Ursache. Warum, so führt nun Clauberg gelegentlich aus, sollte nicht so gut wie die Unveränderlichkeit auch die Freiheit Gottes sich in der Natur manifestieren? Äußert sich die Unveränderlichkeit Gottes in der Konstanz und systematischen Einheit der Naturgesetze, so die Freiheit Gottes in der Unableitbarkeit und Zusammenhanglosigkeit der Beziehungen zwischen Bewußtsein und Gehirn. Schließlich wird die causa libera zur schöpferischen Ursache. Gott hat die Bewegung geschaffen, der einzelne Körper überträgt sie nur auf den anderen. Die Seele kann aber nicht die Fähigkeit haben, Bewegungen zu schaffen, auch deshalb nicht, weil die Quantität der von Gott der Materie anerschaffenen

Bewegung konstant bleibt. (Dies letztere, von Spinoza am ausführlichsten betonte Argument, das bekanntlich auch von Descartes berührt wird, wird außer von Clauberg auch von de la Forge behandelt.)

Bei alledem wendet Clauberg, wie schon erwähnt, den Begriff der Ursache und Wirkung an auf das Verhältnis von Seele und Körper und wendet sich gegen die Behauptung, daß die Wesensverschiedenheit beider Substanzen die Wechselwirkung ausschließe. Diese Verwendung des Terminus Ursache wird freilich um so bedenklicher, wenn wir sie mit der Art konfrontieren, wie er in der Claubergschen Logik definiert wird. Er wird hier zunächst dem Begriff des Princips untergeordnet: „causa est principium, cujus vi atque efficacia res est.“ Der Begriff des Princips aber wird definiert: „quid proprie vocas principium? Resp.: Propositionem, quae duas has conditiones habet: ut valde clara sit et certa — ut omnia alia, quorum dicitur principium, ab ea deduci ac derivari possint, h. e. ut sit conclusionibus inde deducendis adaequata.“ Das „Prinzip“ ist also etwas, aus dem die Folge hergeleitet werden kann, die „Ursache“ aber ist ein Prinzip, dem „vis“ und „efficacia“ zukommt.

Freilich bezeichnet Clauberg nun endlich, und damit nähert er sich dem eigentlichen Okkasionalismus am meisten, die Bewegungen des Körpers, die die Sinnesempfindungen verursachen, als causae procatarcticae, die der mens als causa principalis „occasionem dant, ideas, quas virtute semper in se habet, eliciendi hoc tempore potius et vim cogitationis in actum deducendi.

Man sieht hier schon, wohin der Okkasionalismus führen wird: der Begriff der Ursache teilt sich in 2 Begriffe — auf die eine Seite tritt die schöpferische, freie Ursache (die Seele in beschränktem, Gott in unbeschränktem Umfange), deren Wirkungen uns nur die Erfahrung zeigen kann — auf die andere Seite der gesetzmäßige Zusammenhang, dessen Gesetze sich in systematischer Abfolge auseinander entwickeln und logisch begründen lassen.

de la Forge.

Dem Claubergschen Standpunkt sehr nahe steht de la Forge, der auch neben Descartes niemand häufiger zitiert als Clauberg. Gegen ihn wendet er sich vorwiegend nur in dem einen Punkt, daß er das Wesen der unio zwischen Körper und Seele nicht in einer aktuellen, sondern in einer potentiellen Wechselwirkung sieht (in der Fortdauer des göttlichen Willensaktes, der eine bestimmte Seele und einen bestimmten Körper aneinander bindet), mit Rücksicht auf die im tiefen Schlaf, der Ohnmacht usw. eintretende zeitweise Unwirksamkeit der körperlichen Reize auf die Seele, und in seiner Polemik gegen die von Clauberg mit Vorliebe gebrauchten verdeutlichenden Bilder vom Steuermann und Schiff, Reiter und Pferd, mit denen Clauberg das Verhältnis von Seele und Körper erläutern wollte. Diese Vergleiche sind unzutreffend, weil erstens die Verbindung von Steuermann und Schiff usw. eine willentlich herbeigeführte ist und zweitens der Steuermann verstandesmäßig zu erkennen vermag, was im Schiff vorgeht und auf Grund dieser Erkenntnis handelt,

während die Vorgänge im Körper von der Seele nicht willkürlich erkannt, sondern in Form von Empfindungen — Hunger, Durst, Kitzel, Schmerz — unwillkürlich erlebt werden. Das Schiff ist ein klar erkanntes Instrument, das der Steuermann infolge und entsprechend seiner Erkenntnis handhabt, während wir von den Mitteln, durch die wir unseren Körper bewegen, ganz und gar keine Erkenntnis haben, auf die wir uns stützen könnten — und hätten wir sie, so wäre sie unnötig: cum sola voluntas illud movendi quam habet ad id efficiendum sufficiat.[1] Diese polemischen Bemerkungen gegen Clauberg dienen, wie man sieht, wesentlich dazu, die Uneinsichtigkeit des Verhältnisses von Bewußtsein und körperlicher Bewegung noch schärfer hervorzuheben.

Wie Descartes erblickt de la Forge in der Ausdehnung das Attribut des Körpers, aus dem die übrigen körperlichen Eigenschaften — Teilbarkeit, Undurchdringlichkeit — sich müssen ableiten lassen und aus dem sich die Unmöglichkeit des leeren Raumes (Identität von Körper und Raum) ergibt; in der cogitatio das Attribut der Seele. Wie bei Descartes werden beide parallelisiert: der einzelne Körper erscheint als abgegrenztes Stück Raum, der einzelne Gedanke oder Willensakt als Gestalt gleichsam, die das Bewußtsein annimmt („quemadmodum unumquodque corpus particulare necessario habet singulis momentis suae durationis aliquam figuram, quae ejus extensionem limitat, sic etiam mens semper aliquam habet ideam, quae ipsi praesens est, ejusque cogitationem terminat“[1]). Wie bei Descartes teilen sich die Funktionen des Bewußtseins in „Denken“ und „Wollen“ und wird dann der Wille zur Kausalität der Seele, die Seele durch die Fähigkeit zu wollen zu einem wesentlich aktiven Wesen: der Wille bedeutet das sich selbst Bestimmen zu der Sache, die wir ihrem Gegenteil vorziehen. Vermöge des Wollens ist die Seele causa libera ihrer Gedanken, denn die Freiheit ist vom Wesen des Wollens unabtrennbar. Die Freiheit selbst ist nicht Indifferenz, sondern ein positives Verhältnis zu dem Gewollten, das aber der Notwendigkeit entgegensteht, sie bedeutet also Kausalität durch Freiheit, Verankertsein des Handelns im Ich. Und nun wird ganz im Sinn Claubergs zwischen den causae principales (efficientes) und den causae remotae oder occasionales unserer Vorstellungen geschieden. Was die Ideen, die Empfindungen unserer Sinne anlangt, so ist die Seele die causa efficiens oder principalis, die auf unsere Sinnesorgane wirkenden körperlichen Dinge sind nur die causae occasionales, die wegen der „Vereinigung“ von Körper und Seele unsere Fähigkeit zu denken zur Hervorbringung dieser Ideen bestimmen. An sich reicht die actio dieser Körper nicht bis zur Seele, aber da die Seele ohne diese äußeren Umstände jene Ideen nicht hervorbringen würde, dürfen wir sie und ihre Bewegungen als Gelegenheitsursachen der Empfindungen bezeichnen. Bezeichnenderweise stellt de la Forge mit der Einwirkung der äußeren Dinge auf die Seele auch die assoziative Wirkung der Vorstellungen auf eine gleiche Stufe: nicht eine

---

[1] Tractatus de mente humana, S. 65.

Vorstellung ruft vermöge assoziativer Verknüpfung die andere wach, so daß die einzelnen Vorstellungen wie Wellen eine aus der anderen hervorgingen, sondern die eine Idee gibt dem Willen die Gelegenheit, sich einer bestimmten anderen assoziativ mit ihr verbundenen zuzuwenden. Auch hier ist das eigentlich aktiv Wirksame der Wille, die Vorstellung mit ihrer assoziativen Beziehung eine bloße causa occasionalis.

Wie bei Clauberg und Descartes wird trotzdem die Anwendbarkeit des Kausalbegriffs auf den Zusammenhang von Seele und Körper behauptet: „Non tamen dicere debes Deum esse qui id omne agit et corpus mentemque revera in se invicem non agere; si enim corpus talem motum non habuisset, mens nunquam talem cogitationem habere potuisset et si mens non habuisset talem cogitationem, forte etiam corpus nunquam talem motum habuisset." Schließlich — damit komme ich zu einem Punkt der okkasionalistischen Lehre, den, soviel ich sehe, de la Forge zum erstenmal hervorhebt —: Wenn wir hier, im Zusammenhang zwischen Körper und Seele, keinen kausalen Zusammenhang anerkennen, wenn die körperliche Bewegung nicht causa principalis, aktive Ursache ist, aus der eine Empfindung hervorgeht (und umgekehrt), so gilt dasselbe auch für den Zusammenhang der Vorgänge innerhalb der körperlichen Welt. Ein Bewußtseinsvorgang kann nicht aus einer Bewegung hervorgehen, weil die causa principalis der Bewußtseinsvorgänge der Wille ist, aber auch eine Bewegung kann nicht im eigentlichen Sinn aus einer anderen Bewegung hervorgehen, denn die causa principalis der Bewegungen ist ausschließlich Gott, nicht die Bewegung selbst oder der bewegte Körper. Schon Clauberg hatte dies betont: Als bloße passive Masse kann sich der Körper nicht selbst bewegen, wie ja auch im Begriff der bloßen Ausdehnung nichts von Bewegung liegt. Die Bewegung kann also nur ausgehen von einem unkörperlichen Wesen, von Gott. Nun war zwischen der causa universalis der gesamten Bewegung und der causa particularis des bestimmten Bewegungszustandes des einzelnen Körpers unterschieden worden. Diese causa particularis scheint selbst eine Bewegung zu sein — beim Zusammenstoß eines bewegten und ruhenden Körpers ist die Bewegung des stoßenden die Ursache der auf den Zusammenstoß folgenden Bewegung der gestoßenen Kugel. Indessen: Kann Bewegung von einem Körper auf einen anderen übergehen? Die Bewegung ist ein Modus des bewegten Körpers: Wie kann ein Modus einer Substanz sich von ihr loslösen und auf eine andere Substanz übergehen? Wenn wir uns das vorstellen und als möglich annehmen, bekommt der Modus selbst die Selbständigkeit einer Substanz. Wenn wir also die Frage stellen: Wie kann Bewegung Ursache eines Bewußtseinszustandes sein und umgekehrt, da doch die Bewegung selbst nicht aus dem Körper in die Seele hinüberwandern kann?, so ist ganz dieselbe Frage auch in bezug auf die Körperwelt zu stellen: Wie kann eine Bewegung eine andere verursachen, da doch die Bewegung nicht von einem Körper auf einen anderen herüberwandern kann? Nun entgegnet man vielleicht, beim Zusammenstoß zweier Körper müsse Bewegung in dem gestoßenen Körper deshalb neu entstehen, weil sie durch den Anprall

in dem stoßenden Körper aufgehoben wird, die Bewegungssumme aber nach dem bekannten Gesetz sich konstant erhält. Aber nicht die Bewegung, antwortet de la Forge, sondern die bewegende Kraft erhält sich, die nur der Ausdruck des konstanten Schöpferwillens Gottes ist, der die gesamte Bewegung der Welt geschaffen hat. Dieser Wille ist daher im einzelnen wie im ganzen die aktive, schöpferische Ursache der Bewegung: „Et quamvis hoc pacto Deus sit causa universalis omnium motuum, qui fiunt in mundo, non propterea tamen non agnosco corpora et mentes pro causis particularibus eorundem ipsorum motuum, non quod revera producant aliquam qualitatem impressam, verum quod determinent et obligent causam primam ad applicandam vim suam et virtutem motricem ad corpora, in quae eam sine iis non exercuisset, secundum modum, secundum quem gubernare decrevit corpora et spiritus, id est quantum ad corpora attinet, secundum leges motus, quas Descartes explicavit, quantum ad spiritus secundum eam potentiae latitudinem, quam voluntatibus eorum concedere placuit: et in hoc solo consistit virtus quam corpora et mentes habent ad movendum: Atque ideo aeque difficile est comprehendere, quomodo mens possit agere in corpus illudque movere ac concipere quomodo unum corpus aliud impellat.“ So sind die körperlichen Bewegungen stets nur causae occasionales, die scharf der göttlichen und menschlichen Seele als einziger causa vera gegenüberstehen. Diese causae occasionales bedeuten die Anlässe, bei denen die schöpferische Ursache in Wirksamkeit tritt, und zwar gesetzmäßig in Wirksamkeit tritt.

Schließlich noch ein Punkt: Die einzelnen Körper können auch deshalb nicht schöpferische Ursache der bestimmten Bewegung sein, weil umgekehrt der einzelne Körper erst durch die Bewegung, die Gott der Materie anerschuf, zustande kommt. Angenommen, es würde die Bewegung in der Körperwelt aufgehoben, so würde die ganze Körperwelt zu einer unterschiedslosen ungegliederten Masse zusammenfließen. Diesem Gedanken, dessen Voraussetzung natürlich die Identifizierung der Materie mit dem Raum ist, werden wir noch bei Geulinx und Spinoza wieder begegnen: „ein“ Körper ist derjenige Teil des Raumes, dessen Teile gegeneinander in Ruhe und gegen ihre Umgebung in der gleichen Bewegung sind — damit erscheint die Bewegung als das den einzelnen Körper Abgrenzende, also als einzelnen Schaffende.

Diese Masse kann aus sich heraus sich nicht bewegen oder Bewegung schaffen. Abgesehen von den schon früher angeführten Gründen fügt de la Forge hier noch den weiteren hinzu: Die Bewegung der körperlichen Masse kann nur entweder eine Bewegung der ganzen Masse oder eine Bewegung bestimmter Teile gegeneinander sein. Eine Bewegung der ganzen Masse anzunehmen ist sinnlos — wohin soll die den ganzen Raum gleichmäßig erfüllende Materie sich bewegen? Nehmen wir aber eine gegeneinander gerichtete Bewegung bestimmter Teile der Materie an, so entsteht die unbeantwortbare Frage: welches ist der Grund, aus dem gerade dieser Teil der Materie diese bestimmte Bewegung hat? Die Frage ist unbeantwortbar, solange wir in der Materie die Ursache der Bewegung suchen, sie löst sich erst, wenn wir als

diese Ursache den freien Willen Gottes betrachten. Die bestimmte Bewegung in der Materie muß ihren zureichenden Grund haben, der es bestimmt, daß sie so und nicht anders gerichtet und beschaffen ist — wo ein bestimmter zureichender Grund nicht gefunden wird, kann die Ursache nur in einem freien Willensakt eines Wesens gelegen sein.

Descartes hatte den Begriff der puissance, der der Substanz innewohnenden Kraft geprägt. Man sieht, wie diese puissance immer mehr mit der aktiven und freien Kraft, die im Willen erlebt wird, zusammenfällt. Dem Zusammenhang von freier Kraft und Wirkung steht gegenüber der logische Zusammenhang von Grund und Folge, der nicht zwischen der causa occasionalis und ihrer Folge besteht, aber durch das logische System der Gesetze, in die sich die Zusammenhänge von bedingender Gelegenheitsursache und Folge fassen lassen, die causae occasionales beherrscht.

Cordemoy.

An Clauberg und de la Forge schließt sich als dritter Cordemoy an. In syllogistischer Ableitung, nach synthetischer Methode dargestellt, aus Definitionen und Axiomen hergeleitet, finden wir die uns bekannte Argumentation wieder. An die Spitze treten 5 Axiome: 1. On n'a pas de soi ce qu'on peut perdre sans cesser d'être ce qu'on est. 2. Tout corps pourrait perdre de son mouvement jusques à n'en avoir plus sans cesser d'être corps. 3. On ne peut concevoir que deux sortes de substances, savoir l'esprit et le corps: c'est pourquoi on les doit considérer comme les causes de tout ce qui arrive et ce qui ne peut venir de l'une, se doit nécessairement attribuer à l'autre. 4. Mouvoir est une action. 5) Une action ne peut être continuée que par l'agent qui l'a commencé.[1] Aus ihnen folgt: daß kein Körper Bewegung aus sich selbst hat — daß (da der Körper nicht Ursache der Bewegung sein kann) der erste Beweger seelischer Natur sein muß — endlich daß der Urheber der Erhaltung und Fortpflanzung der Bewegung — wir können gleich genauer sagen: der Urheber der Bewegung des Einzelkörpers — nur derselbe sein kann, der Bewegung überhaupt schuf. Mit dem letzteren Satz macht sich Cordemoy den Gedanken zu eigen, den wir von de la Forge her kennen: daß nicht die Bewegung des einen Körpers die des anderen als causa principalis erzeugt, sondern auch die Ursache der Bewegung des einzelnen Körpers, als aktive Ursache betrachtet, in Gott zu suchen ist.

Cordemoy macht sich dann hier den Einwand, den ebenfalls schon de la Forge erhob: Geht denn nicht beim Stoß Bewegung vom stoßenden auf den gestoßenen Körper über, erzeugt also nicht der stoßende Körper Bewegung im gestoßenen? Als Antwort finden wir das Argument de la Forges: Bewegung ist ein Zustand eines Körpers (vgl. auch das 2. Axiom), ein Zustand aber kann sich nicht von einer Substanz loslösen und auf eine andere übergehen („l'état d'un corps ne passe point dans un autre"). Wir glauben freilich

[1] Le discernement de l'âme et du corps. 1666.

zu sehen, daß ein Körper den anderen bewegt, aber es ist stets deutlich zu scheiden zwischen dem, was wirklich gesehen wurde und dem, was wir nur in Gedanken dem Gesehenen hinzugefügt haben. „Lorsqu'on dit par exemple que le corps B a chassé le corps C de sa place; si on examine bien ce qu'on reconnait de certain en cela, on verra seulement que B était mû, qu'il a rencontré C lequel était en repos, et que depuis cette rencontre le premier cessant d'être mû le second a commencé de l'être. Mais que l'on reconnaisse que B. donne du mouvement à C, cela n'est en vérité qu'un préjugé." „Tout ce qui est clair . . . c'est que B était mû, que C l'est maintenant et que le premier demeure à l'endroit que le second occupait avant lui, nous ne voyons que cela, tout le reste nous le conjecturons." Man sieht, Cordemoy bewegt sich hier in Wendungen, die bereits vollständig an Hume anklingen, Humes Kritik des Kausalbegriffs vorwegnehmen. Er will zeigen, daß es in bezug auf den Kausalzusammenhang innerhalb der körperlichen Welt nicht anders steht, wie mit dem Kausalzusammenhang zwischen Körper und Seele: „l'esprit veut que le corps soit mû en un sens et que ce corps en même temps est mû d'un mouvement conforme au vouloir de cet esprit, nous ne nous appercevous que de cela, tout le reste nous le conjecturons." Also: „il n'est pas plus malaisé de concevoir l'action des esprits sur les corps ou celle des corps sur les esprits que de concevoir l'action des corps sur les corps."

Der stoßende Körper erzeugt nicht Bewegung im gestoßenen und der körperliche Reiz im Sinnesorgan erzeugt nicht die Empfindung. Sondern Bewegung schaffen kann nur Gott und ebenso kann Gott nur der Urheber unserer Empfindungen sein. Aber der Zusammenprall des bewegten Körpers mit dem ruhenden ist für Gott der Anlaß, die Gelegenheit, in dem letzteren Bewegung hervorzurufen und ebenso ist der auf das Sinnesorgan geübte Reiz für ihn der Anlaß zur Schaffung der entsprechenden Sinnesempfindung.

Gang und Resultat der Beweisführung bietet im ganzen betrachtet,, nicht viel Neues, zeigt aber in jener an Hume anklingenden Bewußtseinsanalyse doch eine gewisse Frische und Selbständigkeit. Diese Selbständigkeit macht sich auch sonst bei Cordemoy geltend, speziell in seinem Verhältnis zu Descartes. Im Gegensatz zu Clauberg und de la Forge macht er sich die Cartesianische Identifizierung von Raum und Körper und die daraus sich ergebende Leugnung des leeren Raumes nicht zu eigen: in einer an Leibniz (der ihn auch beifällig zitiert) erinnernden Argumentation fordert er für die Körperwelt, sofern sie substanzieller Natur sein soll, letzte unteilbare Einheiten („une même substance ne se peut diviser en elle-même, puisque chaque corps est une substance, il faut qu'il soit indivisible") und unterscheidet zwischen dem substanziellen Körper und der „Materie" als bloßer Summe von Substanzen. Ohne diese Annahme würde auch Ruhe und Bewegung undenkbar werden: es würde der Begriff einer Mehrheit zusammen ruhender Körper, den wir doch klar und deutlich bilden können, unmöglich sein, da ja diese zusammen ruhenden Körper notwendigerweise in einen zusammenfließen und sich voneinander nicht mehr unterscheiden könnten, es würde

der Begriff der Bewegung selbst aufgehoben werden, da Bewegung den bestimmten Körper als das sich Bewegende, d. h. seine Lage Ändernde, schon voraussetzt. (Man bemerkt in diesen Ausführungen den ausgesprochenen Gegensatz gegen den vorhin zitierten Gedankengang de la Forges.) Ebenso setzt die Bewegung und setzt die Trennbarkeit der unteilbaren körperlichen Substanzen den leeren Raum voraus, den zu leugnen eine Sinnlosigkeit wäre: diese prinzipielle Leugnung würde bedeuten, daß eine jede körperliche Substanz zu ihrer Existenz unzählich vieler anderer, räumlich entfernter bedürfte — ein Gedanke, der wiederum dem Umstand widerspricht, daß wir klar und deutlich einen Körper als existierend denken können, ohne einen anderen hinzuzudenken. Das Interessante an dieser Argumentation ist die Art, wie hier der Cartesianischen Deduktion aus bestimmten vorgefaßten Definitionen — man denke an die Folgerung der Unmöglichkeit des leeren Raumes aus der Definition des Körpers als res extensa, an die Begründung des Satzes, daß die Seele immer denkt aus der Definition der Seele als res cogitans —, dieser Deduktion, die dann Spinoza ins Extrem ausbildet, entgegengehalten wird, daß sie in ihren Resultaten mit klaren und deutlichen Vorstellungen in Widerspruch gerät, d. h. für unmöglich erklärt, was doch klar und deutlich vorstellbar, also (nach Descartes eigner Erklärung) möglich ist. Es müßte sich hier die Frage ergeben: ist „möglich“ alles, was wir klar und deutlich vorstellen können — oder vielmehr nur das, was mit bestimmten evidenten Axiomen und identischen Sätzen (Definitionen) widerspruchslos vereinbar ist? Entscheidet über die Möglichkeit eines Gegenstandes unsere Fähigkeit ihn vorzustellen oder eine feste Summe eingeborner unbezweifelbarer Sätze? Descartes selbst war schon einmal vor eine ähnliche Frage gestellt durch einen Einwand Arnaulds, der sich gegen die klare und deutliche Erkenntnis als Wahrheitskriterium richtete: Jemand kann, so sagte Arnauld,[1] klar und deutlich ein rechtwinkliges Dreieck sich denken oder vorstellen, ohne die Quadrate über den Seiten mitvorzustellen, also ohne sich von der Wahrheit des Pythagoräischen Lehrsatzes überzeugen zu müssen: die klare und deutliche Vorstellung des rechtwinkligen Dreiecks genügt also nicht zum Beweis des Pythagoras. Die Antwort Descartes läuft darauf hinaus, daß eine Vorstellung eben erst dann wirklich als klare und deutliche Vorstellung betrachtet werden darf, wenn wir auch alles das aus ihr herausgeholt haben, was an Folgerungen in ihr steckt, wenn wir sie also nicht nur isoliert, sondern in ihren Beziehungen zu den übrigen Gegenständen vorgestellt haben. Ähnliches würde Descartes vermutlich auch Cordemoy entgegnet haben: Die „Möglichkeit“ ergibt sich erst aus der Denkbarkeit im Zusammenhang mit den bereits als klar und deutlich festgestellten notiones communes. Und dieser Einwand wäre auch insofern berechtigt, als wie wir schon sahen, Cordemoy selbst schließlich überall nach einem synthetischen Beweisverfahren strebt, das von communes notiones, von bestimmten Begriffen und Axiomen ausgeht.

[1] Descartes Werke VII., S. 127.

Geulinx.

I. Causa vera und causa occasionalis.

Geulinx beginnt seine Metaphysik mit dem Cartesianischen Zweifel, der Ausschaltung aller nicht streng evidenten Erkenntnis und dem cogito ergo sum als erster Lösung des Zweifels. Unter den cogitationes aber, deren wir uns unmittelbar bewußt sind, unterscheidet er zwei Gruppen: die einen geben sich uns unmittelbar als von uns, von unserem Willen abhängig kund, die anderen stellen sich als von unserem Willen unabhängig dar. Wenn ich eine Farbe sehe, so ist diese Farbe in meinem Bewußtsein nicht deshalb da, weil ich sie sehen will; sie besteht als Bewußtseinsinhalt unabhängig von meinem Bewußtsein. Die Sinnesempfindungen sind zwar cogitationes, aber nicht cogitationes a me dependentes; wären sie es, so müßte ich auch wissen, wie ich sie geschaffen habe. Damit kommt Geulinx zu dem oft wiederholten Satz, den er selbst als evidentissimum per se bezeichnet: „quod nescis quomodo fiat, id non facis."

Irgendwoher aber müssen die Sinnesempfindungen stammen, die nicht durch mich geschaffen sind, „impossibile est, ut a nihilo mihi obveniant", sie müssen also eine Ursache außerhalb meines Bewußtseins haben. Schon Descartes hatte die Außenwelt mit der außerhalb des Bewußtseins befindlichen Ursache unserer Empfindungen identifiziert und als solche erschlossen, nur daß bei ihm die Argumentation etwas komplizierter verlief: ob Vorstellungen aus mir stammen, in mir ihre Ursache haben können, sollte sich danach entscheiden, ob ihr Inhalt über das, was die Seele in der eigenen Natur zu finden und zu produzieren vermag hinausging, ob es die Fähigkeit, die Kräfte der Seele überstieg oder nicht, ob es in der Seele eminenter enthalten sein konnte oder nicht. Bei Geulinx verläuft der Gedankengang einfacher: Die kausale Kraft der Seele liegt und erleben wir im Willen — was wir also nicht als durch uns willkürlich geschaffen oder produzierbar erleben, muß seine Ursache außerhalb unserer haben.

Aus demselben Grundsatz „quod nescis quomodo fiat id non facis" folgt wie die Unmöglichkeit, daß ich die Ursache meiner sinnlichen Wahrnehmungen bin, so auch die Unmöglichkeit, diese Ursache in den materiellen Dingen zu suchen. Die materiellen Dinge sind res brutae, eine tote Masse, die keine Aktivität hat, nicht „operari" oder „agere" kann. So ergibt sich zwingend der Schluß: Ursache sein kann nur ein aktives, schöpferisches, also ein wollendes Wesen wie wir; die Ursache unserer Empfindungen, die wir nicht geschaffen haben, kann nur in einem Wesen liegen, das wie wir wollend schafft, aber uns in der Schöpferkraft überlegen ist: Gott.

Die Argumentation selbst ist uns im wesentlichen nicht neu; neu ist nur die Formel „quod nescio" usw., die im Grunde den Kernpunkt der Beweisführung schon enthält, in den 2 Gedanken: Der Wille ist die einzige Form, in der uns das Ursachesein direkt entgegentritt und in der wir es uns daher auch überall denken müssen. Ursachesein ist Tun oder Aktivität, Aktivität

setzt einen Willen voraus. Und zweitens: Der Wille kann als Ursache nur in Betracht kommen, wo wir nicht nur ein Wollen und dann das Eintreten des Gewollten erleben (wie etwa Cordemoy es schilderte), sondern wo uns unser Erleben das Entstehen des Gewollten durch den Willen, das Hervorgehen der Tat aus dem Willen, das Band zeigt, das beide miteinander verbindet. Dieses Band erleben wir, indem wir uns des „Wie" und des „Warum" der Entstehung bewußt werden. Eben das ist bei der inneren Willenshandlung, die Geulinx als Muster eines kausalen Zusammenhangs sich denkt, vorhanden, wenn wir willkürlich Gedanken hervorrufen oder schaffen, so erleben wir nicht nur die bloß tatsächliche Folge, sondern das auseinander Erfolgen, das „Wie" und „Warum" der Folge.

Niemals kann eine körperliche Bewegung einen Gedanken, einen Bewußtseinsinhalt hervorrufen; schon deshalb nicht, weil der Körper keinen Willen besitzt. Aber auch wir könnten nie verstehen, wie eine körperliche Bewegung eine Empfindung verursachen sollte, das „Wie" einer solchen Verursachung, das „Warum" einer solchen Entstehung blieb uns ewig undurchsichtig. Was den Einfluß der Körper aufeinander innerhalb der körperlichen Welt angeht, so zweifelt Geulinx nicht daran, daß die Körper sich Bewegungen mitteilen, Bewegung von einem auf den anderen Körper übergeht — im Gegensatz zu Cordemoy und zu Malebranche, deren kritische Überlegung nicht zuletzt gerade an diesem Punkte ansetzt — aber er betont, daß dies Bewegung mitteilen oder übertragen nicht ein Schaffen oder Bewirken von Bewegung ist („corpora quae motus suos aliis corporibus communicant, et quantum illis impertiunt, tantum de motu suo amittunt; hoc non est motum facere, et quod motum non efficiunt satis ex eo evincitur, quod nesciunt quomodo fiat").[1]

In meinem Bewußtsein findet sich eine Mannigfaltigkeit von Sinnesempfindungen, die ihre eigentliche, schöpferische, aktive Ursache nicht in mir, sondern nur in einem anderen wollenden Wesen, in Gott haben können. Nun bin ich selbst meiner Natur nach ein einfaches Wesen und Gott ist gleichfalls seiner Natur nach einfach (es liegt in der Natur des denkenden Wesens, einfach zu sein: „est cogitans ac proinde simplex") — also kann Gott weder allein durch mich (mediante me) noch allein durch sich selbst (mediante se ipso) in meinem Bewußtsein jene Inhalte hervorrufen — durch das Zusammenwirken zweier einfacher Faktoren entsteht keine Mannigfaltigkeit — sondern er bedarf eines Dritten, das an sich bereits ein Mannigfaltiges ist, als Instruments: der ausgedehnten Körperwelt,[2] genauer der von einer Mannig-

---

[1] Metaphysica vera, III, 4. — Vgl. dazu das Beispiel von den Münzen in den Annotata zur Metaph. vera (S. 289): „Quemadmodum is, qui alteri ex crumena sua porrigit aliquos nummos, non facit illos nummos, sed alteri communicat saltem et quantum nummorum communicat, tantum ipse perdit; sic etiam corpora una in alia impingentia communicant aliis ipsa perdunt; plane autem non efficiunt motum.

[2] „Restat ergo tertium, cujus interventu hoc faciat, quodque variarum mutationum capax esse debet, ut per hoc varia cogitationum objecta exsurgant; illud que est extensum, quod potest variari, seu corpus, tertium enim praeter cogitans et extensum nec novi, nec est."

faltigkeit von Bewegungen erfüllten Körperwelt (ohne Bewegungen würde die Körperwelt selbst eine unterschiedslose Einheit werden, also nicht mehr das geeignete Instrument zur Verursachung der zahlreichen verschiedenen Sinnesempfindungen sein).

Das Eigentümliche ist, daß hier das Dasein und die bedingende Mitwirkung der Körperwelt für unsere Empfindungen neben der göttlichen Wirksamkeit bewiesen wird — aus dem Satz, daß aus einer und derselben einfachen Ursache auch stets nur eine und dieselbe Wirkung, niemals eine Mannigfaltigkeit von Wirkungen hervorgehen kann. Aus Gottes einfacher Natur, so können wir uns Geulinx Gedankengang noch näher verdeutlichen, geht erst die an sich einfache und identische, aber einer inneren Mannigfaltigkeit fähige körperliche Masse hervor, aus der durch die ihr anerschaffene Bewegung ein aktuell Mannigfaltiges wird, das nun Gott als geeignetes Instrument dient, um in der einfachen Seele des Menschen die Mannigfaltigkeit der aufeinander folgenden Empfindungen hervorzurufen. Freilich macht sich Geulinx selbst den Einwand, daß es der Allmacht Gottes doch möglich gewesen sein müßte, auf dies Instrument zu verzichten, daß er ohne oder mit unbewegter Körperwelt die Empfindungen in uns hätte hervorrufen können: aber sich bei einer solchen Annahme beruhigen hieße sich seiner Vernunft nicht auf richtige Weise bedienen, hieße ein Wunder oder Gott als Deus ex machina in die Welterklärung einführen. Gewiß gibt es Dinge, fügt Geulinx hinzu, die an sich dunkel sind und für uns bleiben müssen, aber wir dürfen nicht absichtlich beim Unerklärlichen stehen bleiben, sondern müssen uns der Erklärungen bedienen, die unsere Vernunft zu geben vermag. Irgendwie müssen wir uns die Mannigfaltigkeit unserer Empfindungen verständlich machen (intelligere), das können wir nur, indem wir jenes, Mannigfaltigkeit in sich bergende Instrument der Schöpfung annehmen, ohnedem bleibt jene Mannigfaltigkeit „obscura et omnino ineffabilis".

Man sieht: Aus dem angeblich in sich notwendigen und evidenten Satz, daß alles Existierende eine Ursache haben muß, der seinerseits wieder ursprünglich aus der selbstverständlichen Einsicht, daß das Nichts nicht Ursache von Etwas sein könne — ex nihilo nihil fit — abgeleitet wurde, wird hier der andere Satz: Das Dasein veschiedener Dinge, der Wechsel, die Veränderung im Existierenden muß durch die Annahme verschiedener äußerer Bedingungen (nicht verschiedener schöpferischer Ursachen) erklärt werden. Eine ähnliche Entwicklung hatte sich schon bei Descartes vollzogen, bei dem auch aus dem ursprünglichen Grundsatz: Alles Existierende muß eine Ursache haben (das Nichts kann nicht Ursache sein), der andere wurde: Wir müssen bei allem Existierenden nach der Ursache fragen. Freilich legt gerade diese Wandlung die Frage besonders nahe: Wie kann eine Forderung unseres Verstandes — die Forderung der Erklärbarkeit der Dinge gemäß den uns zu Gebote stehenden Begriffen — den Dingen selbst gleichsam ihr Verhalten vorschreiben, d. h. zu objektiv für die Dinge gültigen Gesetzen führen? Diese Frage, die von Gassendi an Descartes gestellt wurde, kehrt in der

Tat bei Geulinx in verschärfter Form wieder, wovon weiter unten die Rede sein wird.

Zugleich sei noch einmal auf die Unterscheidung zwischen schöpferischer Ursache und bloßer äußerer Bedingung — causa vera und causa occasionalis — wie sie sich hier gestaltet, hingewiesen. Obgleich sie nicht die eigentlichen Ursachen sind, sind dabei die causa occasionales die wechselnden Momente, auf die man sich zum Zweck der eigentlichen Erklärung berufen muß — schon Cordemoy tut gelegentlich den Ausspruch, daß es für uns im Grunde oft wichtiger sei, die causae occasionales als die wahren Ursachen der Dinge kennen zu lernen.

2. Das Wesen des Körpers und die Attributenlehre bei Geulinx.

Mit Descartes lehrt Geulinx, daß das Wesen des Körpers in der Ausdehnung bestehe. Alle anderen Eigenschaften können wir wegdenken, ohne den Körper selbst aufzuheben, wenn wir seine Ausdehnung wegnehmen, ist der Körper selbst weggenommen. Auf den Einwand, nicht in der Ausdehnung, sondern in der Undurchdringlichkeit liege das Wesen des Körpers, entgegnet Geulinx: die Undurchdringlichkeit, der Widerstand, drücke nicht das Sein, sondern ein Wirken des Körpers aus, ein „Können". Das Können aber sei aus dem Sein abzuleiten. Das Attribut der Substanz mit anderen Worten ist der Ausgangspunkt des Wirkens und muß uns die von dem Gegenstand ausgehenden Wirkungen (die ihm innewohnenden Fähigkeiten) verständlich machen.

Ist die körperliche Substanz ein Letztes, Ewiges, Ursprüngliches? Das würde heißen, daß sie durch sich selbst existiert und Ursache der von ihr abhäng gen Bestimmungen ist. „Quod primum in natura debet omnia fecisse quae secunda sunt." Der Körper als res bruta — ohne Bewußtsein und damit ohne Wollen — kann nicht Ursache, also auch nichts Erstes oder Letztes sein, er muß selbst seine Existenz von einem Andern haben. Dies Andere kann nur eine res cogitans, also in diesem Fall Gott sein. Außer an Geulinx Prinzip „quod nescis quomodo fiat, id non facis" denken wir hier an Descartes Lehrsatz: was nicht durch sich selbst wie durch eine causa efficiens existiert, muß eine causa efficiens außerhalb seiner haben.

Etwas in Schwierigkeiten geraten wir, wenn wir den Satz, daß der Körper absolut inaktiv sei, mit dem anderen vergleichen, daß die Undurchdringlichkeit des Körpers den von ihm geleisteten Widerstand, also ein Wirken gegen andere Körper bedeute. Dieser Widerspruch wird dadurch noch bedeutender, daß dem einzelnen Körper sogar ein unendlich starker Widerstand gegen jedes Eindringen eines anderen Körpers zugeschrieben wird — einer der Gründe, aus dem die Ursache der Bewegung nur in einer unendlichen Macht, in Gott, gesucht werden kann. Ohne daß es ganz klar ausgesprochen wurde, wird hier eben zwischen passiver und aktiver, nur widerstehender und eigentlich schöpferischer Kraft geschieden.

Aus der Ausdehnung werden die übrigen Eigenschaften der Körperwelt abgeleitet: die Unendlichkeit (es gibt kein „Innen" ohne „Außen" — keinen begrenzten ohne einen außerhalb seiner liegenden begrenzenden Raum), die Teilbarkeit ins Unendliche (gegen den Einwand, es sei eine Vielheit nicht ohne Einheiten, also eine Ausdehnung nicht ohne unteilbare Elemente denken, wendet sich Geulinx mit der Antwort: hier werde die Größe mit der Zahl verwechselt und fälschlich das Unendliche als ein Vieles (im Sinn der zählbaren Vielheit, der aus Einheiten bestehenden diskreten Vielheit) genommen: nicht das Unendliche, die unendliche Ausdehnung ist eine Vielheit, d. h. eine Summe von Einheiten, sondern die Vielheit ist ein Modus der unendlichen oder fließenden Größe, will sagen: das zählbare und gezählte Viele kommt zustande, indem wir die einheitliche, fließende Größe in Teile zerlegen; nicht die Zahl (das „Viele") und damit die Einheit geht der unendlichen Größe, der Ausdehnung, sondern die letztere der ersteren vorher), die Beweglichkeit (die aus der Teilbarkeit sich ergibt), die Undurchdringlichkeit (wäre ein Körper durchdringbar, so würde das bedeuten, daß 2 Körper in demselben Ort sein könnten, was, wenn das Wesen des Körpers in seiner Ausdehnung besteht, unmöglich ist), die Tastbarkeit (die die Folge der Undurchdringlichkeit ist). Mit voller Schärfe und Konsequenz wird in dieser Ableitung die Cartesische Identifikation von Körper und Raum zugrunde gelegt. Aus dieser Identifikation erklären sich einige zunächst merkwürdig erscheinende Wendungen der Geulinxschen Darstellung. Zunächst wird scharf „der" Körper — corpus universum, corpus generaliter sumptum — von dem einzelnen Körper — corpus particulare — unterschieden. „Der" Körper ist nicht an sich eine Mehrheit, besteht nicht aus Teilen, ist nicht eine Summe von Teilen, er ist auch nicht „teilbar", wenn wir eben unter der Teilbarkeit ein solches Bestehen aus Teilen verstehen. In der spezifisch Geulinxschen Wendung: Wie der Punkt sich zur Linie und die Linie zur Fläche, die Fläche zum einzelnen bestimmten Körper (corpus particulare), so verhält sich der einzelne Körper zu „dem" Körper. Wie der Punkt nicht ein Teil der Linie, sondern ein Moment an der Linie ist, die Fläche nicht aus Linien besteht und sich zusammensetzt, sondern die Linie als Begrenzung, also wiederum als in sich unselbständiges Moment an sich hat, so ist der einzelne Körper nicht ein Teil, sondern ein Moment, ein „modus" des Körpers. Diese zunächst merkwürdigen Wendungen werden sofort verständlich, wenn wir daran denken, daß „der" Körper (nicht extensum, sondern extensio) mit dem Raum zusammenfällt. Wir müssen hier hinzunehmen, was oben schon über Teilung und Teilbarkeit gesagt wurde: der Raum ist nicht aus einzelnen Räumen als Teilen zusammengesetzt, so wie die Zahl aus Einheiten zusammengesetzt ist, er ist auch nicht in Teile, die selbständig von und gegeneinander existieren, zerlegbar, sondern er enthält als voneinander unterscheidbare Momente die einzelnen umgrenzten Räume in sich, er ist das einheitliche Ganze, in dem Einzelkörper unterschieden werden können, wie die Fläche ein Ganzes ist, in dem Linien gezogen und unterschieden werden können.

Was schon früher bei der Darstellung Descartes betont wurde, tritt uns hier am deutlichsten entgegen: die geometrische Methode führt zu einem Erkenntnissystem, das das Einzelne aus dem Allgemeinen ableitet, das Allgemeine als das logische Prius und zugleich als die Ursache des Einzelnen betrachtet. Hier aber ergibt sich sofort ein Widerspruch: nach der nominalistischen Grundanschauung der Cartesischen Philosophie ist auf der anderen Seite das Allgemeine kein für sich existierendes Reales, also auch keine „Ursache" des Einzelnen, Universalia existieren nicht ante, sondern post rem, sie sind nicht ein Prius, sondern ein Posterius der Einzeldinge. Dieser Widerspruch wird verschleiert durch den Begriff, der an die Spitze der Deduktion in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis gestellt wird: den Begriff des Raumes. Der Raum ist kein abstraktes Universale — er ist ein reales Gebilde, ein Individuum. Aber er fließt nun auf der anderen Seite zusammen mit dem abstrakt-allgemeinen Begriff der Ausdehnung: extensio und spatium und damit „der" Körper — corpus generaliter sumptum — und der individuelle, eine, allumfassende Raum fließen in eins zusammen. Erst Kant macht in der transzendentalen Ästhetik dieser prinzipiellen Verwechselung endgültig ein Ende, ebenso wie er die konstruierende mathematische Erkenntnis (die Wissenschaft „aus der Konstruktion der Begriffe") von der bloß analytischen Herleitung von Sätzen (der Wissenschaft „aus Begriffen") trennt.

Die Identifikation von Körper und Raum führt notwendig zu gewissen Konsequenzen, die bei Geulinx ebenso deutlich, wie bei Spinoza zutage treten: zur Aufhebung der Substanzialität des Einzelkörpers und zur Gleichsetzung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung mit dem von Substanz und Modus. Es gibt nur dies eine Abhängigkeitsverhältnis eines zugleich logischen und realen Prius und Posterius. Im Prius ist das Posterius enthalten und muß sich aus ihm ableiten lassen, es muß daher eine im Wesen beider begründete und von ihm unabtrennbare Abhängigkeit zwischen beiden obwalten, eine sachliche, nicht bloß zeitliche Abhängigkeit, eine Beziehung, wie sie eben zwischen Substanz und Eigenschaft besteht. Ein Verhältnis, das sich auffassen läßt als Verhältnis zweier Wesenheiten, von denen die eine aus der anderen hervorgeht, aber zugleich als Modus in ihr enthalten, an sie geheftet bleibt: diese Anforderungen eben sind erfüllt, wenn wir an den einen unendlichen Raum und die in ihm sich abgrenzenden Einzelkörper denken. Wurde dem Einzelkörper die Substanzialität genommen und dafür dem Raum zugesprochen, so mußte andererseits diese Substanzialität des Raumes ins Wanken geraten, sobald der Begriff der in sich selbständigen Substanz ganz scharf gefaßt wurde, wie es bei Cordemoy und dann vor allem bei Leibniz der Fall ist. Und dann entstehen die Raumprobleme, die bei Kant zum pointierten Ausdruck kommen: ist der Raum (mit der Zeit, die ihm inzwischen, seit Leibniz, als gleichartiges Gebilde zur Seite getreten ist) ein „Unding", das, selbst nicht reale Substanz, dazu da ist, die realen Substanzen in sich zu befassen, der scheinbare Widersinn einer selbst nicht realen Bedingung alles Realen — oder ist die ganze Idee des Raumes als eines Prius der Körper-

welt eine Illusion und der Raum nichts als die von den Körpern abstrahierte allgemeine Idee der Ausdehnung? —

Der Körper an sich, „der" Körper, der mit dem Raum zusammenfällt, ist eine Einheit, er besteht nicht aus den Einzelkörpern als Teilen, er bietet nur die Möglichkeit dar, daß sich in ihm Körper und bestimmte Figuren abgrenzen, anders gesprochen es folgt aus ihm nur diese Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Einzelkörper. Der Faktor, der den Einzelkörper als wirkliches Gebilde schafft, ist die Bewegung. Indem ich sie als gegeneinander verschiebbar, als beweglich vorstelle, gewinne ich die Vorstellung innerhalb des Raumes sich abgrenzender möglicher Figuren und Körper, wenn sie sich wirklich gegeneinander bewegen, werden aus diesen möglichen wirkliche Figuren und Körper.[1] Eben für die Bewegung gilt vor allem (und nur in Konsequenz dessen auch für Figur und Einzelkörper), daß nur ihre Möglichkeit, nicht ihre Wirklichkeit aus dem Raum ableitbar und begreiflich ist. Wir sehen ein, daß es im Raum Bewegung geben kann, aber nicht, daß es sie geben muß. Noch anders gesagt: die Ursache der aktuellen Bewegung kann nicht die lediglich ausgedehnte Masse sein, sondern diese Ursache kann nur in einem bewußten und wollenden Wesen, in Gott liegen, nach den uns bekannten Prinzipien (quod nescio quomodo fiat usw.).

Fragen wir, warum der Körper beweglich, teilbar, gestaltet ist, so werden wir auf das Attribut der körperlichen Welt, auf die Ausdehnung zurückverwiesen als auf den Grund oder die notwendige Bedingung dieser Eigenschaften. Fragen wir dagegen nach der Ursache des Daseins wirklicher Bewegungen, abgegrenzter Teile und Gestalten im Raum, so werden wir auf den göttlichen Willen als diese Ursache hingewiesen. Auch hier stoßen wir, wie man sieht, auf den Unterschied der conditio und der vera causa, oder, was dasselbe besagt, der schöpferischen Ursache und der Bedingung der Möglichkeit einer Sache. Die letzte Bedingung der Möglichkeit — die Bedingung der Essenz der Dinge — ist das Attribut der betreffenden Substanz, aus dem es die „Eigenschaften" der Substanz, die ihr möglicherweise zukommenden Modi, logisch abzuleiten gilt, die letzte wahre Ursache der Existenz der Dinge und ihrer Eigen-

[1] „Cum plura aliqua quiescunt circa se, eademque moventur circa quaedam alia, seu ab aliis recedunt et separantur, tunc figura, ubi separatio illa fit, intelligitur; et secus figuram aliquam intelligere impossibile est. Includit ergo figura et quietem eorum inter se, quae junctim figura circumscribi dicuntur, et motum separationemque eorundem a quibus dam aliis. Cogita spatium seu corpus simpliciter dictum . . ., certum est, nullam te figuram adhuc intelligere posse. Determina jam eodem momento per mentem tuam corpus aliquod particulare in corpore simpliciter dicto, et ita in mente tua circumscribe, ut sphaericum sit. Hoc facto, etiamsi intelligas figuram potestate (sicut nempe Mercurius potestate est in trunco) nulla tamen actu adhuc intelligis extra te existentem (sicut in trunco, cum statuarius Mercurium determinavit cogitatione sua, nondum intelligit illum ut actu existentem et eductum e trunco). Ulterius jam statue, illud corpus sphaericum sic potestate existens secundum istam suam figuram, incipere converti circa centrum suum, jam demum clarissime intelligis figuram non potestate tantum sed actu existentem Intelligis figuram sphaericam convexam in corpore illo particulari, quod circa centrum suum convertitur, et sphaericam concavam in eo corpore, a quo hoc ambitur" (Met. v. II, 15).

schaften ist der Wille, der göttliche und der menschliche Wille, der eine wirkende, schöpferische Kraft ist, aber aus dem man nichts logisch ableiten kann.

Wie der Raum den einzelnen Körpern als Bedingung vorhergeht und zugrunde liegt, so geht die Bewegung der Zeit und den zeitlichen Bestimmungen vorher. Der Raum ist nicht die Summe der ausgedehnten Körper oder eine im Hinblick auf jene gebildete Abstraktion, sondern der einzelne Körper ist etwas, das erst aus und durch den Raum entsteht und an die Existenz des Raumes gebunden bleibt, ebenso ist die „Zeit" nicht etwas, das die Bewegung erst möglich macht, sondern umgekehrt, die Zeit existiert nur durch die Bewegung und an ihr. Mit dem Körper ist die Möglichkeit der Bewegung, mit der Möglichkeit der Bewegung die der Zeit gegeben, „cum vero movetur jam corpus, eo ipso existit tempus". Heben wir die Bewegung auf, so haben wir alle Zeit und alle zeitliche Folge aufgehoben, ohne Bewegung wäre alles „simul" und „semel", wäre alles „nunc", „indivisibile momentum", „non citra non ultra". Mit anderen Worten: die Zeit ist nur als zeitliche Folge, die zeitliche Folge nur in der Bewegung, als Moment der Bewegung begreiflich. Ist indessen nicht eine Folge von Bewußtseinsinhalten, unabhängig von räumlicher Bewegung denkbar? Hätte nicht Gott in uns eine solche Abfolge von Bewußtseinsinhalten hervorrufen können? Geulinx verneint das: Gott bedarf ja selbst, um unsere Bewußtseinsinhalte hervorzurufen, des eine Mannigfaltigkeit und damit auch eine Abfolge als Möglichkeit in sich schließenden Instruments der ausgedehnten Körperwelt. Man sieht, wie weit Geulinx noch von einer Parallelisierung von Raum und Zeit entfernt ist: der Raum ist die körperliche Substanz, die Zeit die von der Bewegung abstrahierte Form des Nacheinander. Durch Raum und Bewegung entsteht die Welt des raumzeitlichen Geschehens und Seins. Die Ausdehnung des Raumes wird durch die Bewegung gleichsam in die Form der Zeit übersetzt.

3. Geulinx' Kategorienlehre und die Erkenntnis der Dinge an sich.

Die Grundlagen der Metaphysik werden bei Geulinx noch strenger rationalistisch hergeleitet als bei Descartes. Das Ideal der geometrischen Methode führt zu einem geschlossenen deduktiven System, das von den klaren und deutlichen Begriffen der Ausdehnung und der cogitatio ausgeht. Die Geschlossenheit des deduktiven Systems bringt ihn in die Nähe Spinozas. Der strenger als bei Descartes durchgeführte Parallelismus von Ausdehnung und Denken führt dazu, daß nicht nur dem Einzelkörper, sondern auch der Einzelseele die selbständige Existenz in gewisser Weise verloren geht: „sumus modi mentis, non mentes, ut corpora particularia sunt modi corporis ... si auferes modum, remanet ipse deus."

Geulinx ist sich dessen bewußt, daß sein Verfahren zum Rationalismus führt. Es handelt sich darum, die an sich unklaren und verworrenen sinnlichen Wahrnehmungen durch klare und deutliche Begriffe, also die sinnliche durch eine rein verstandesmäßige Erkenntnis der Dinge zu ersetzen. Die klaren und deutlichen Begriffe der physikalischen und psycho-

logischen Erkenntnis sind Ausdehnung und Bewußtsein — die beiden einzigen Begriffe, die die Ableitung streng beweisbarer Erkenntnis gestatten. Ich erinnere noch einmal kurz an die Wandlungen, die der Begriff der klaren und deutlichen Vorstellung bereits erfahren hatte. Klar war für Descartes ursprünglich selbst gegeben und in dieser Selbstgegebenheit im Bewußtsein sicher unterscheidbar und vergleichbar — deutlich erkannt war der Inhalt, dessen einzelne Teile auch vollständig klar erkennbar und unterscheidbar sind, der also aus seinen Elementen restlos synthetisch erzeugbar ist, der durch seine Elemente vollständig definiert werden kann. Das Kriterium für die Vollständigkeit der aufgestellten Definition aber ist die Möglichkeit, alle Eigenschaften des definierten Gegenstandes zu deduzieren; die richtige Definition muß eine vollständige und evidente Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes zur Folge haben. Hier nun bleibt als oberster, klarer und deutlicher Begriff in der Erkenntnis der Körperwelt der Begriff des Raumes, der Ausdehnung übrig, weil er eben in der Mathematik und mathematischen Physik eine evidente, deduktive Erkenntnis der Körperwelt erlaubt.

In der sinnlichen Wahrnehmung erkennen wir nicht das Ding selbst, wie es ist, sondern lediglich Modifikationen des Ich, des Bewußtseins. Nun aber entsteht hier die Frage, die, wie vorhin schon erwähnt, bei Geulinx sehr viel energischer gestellt wird als bei Descartes: Woher wissen wir, daß das Denken im Gegensatz zum Wahrnehmen wirklich an die Dinge an sich heranreicht, daß die Begriffe des reinen Verstandes objektive Bedeutung haben?

Genauer: Wenn wir den Dingen Farbigkeit oder Wärme und Kälte als Eigenschaften zuschreiben, so übertragen wir Modifikationen unseres Bewußtseins auf das Ding an sich, wenn wir aber die Dinge als Substanzen und Accidenzen, als Ganze und Teile, als Gattungen und Arten bezeichnen, so übertragen wir gleichfalls Formen unseres Bewußtseins auf das Ansich der Dinge. „Vera sapientia considerat res ut sunt in se, abstracte a modis nostrarum cogitationum, quibus circa illas versari solemus, itemque a denominationibus externis, et vocibus nostris ac nominibus, quibus eas appellare solemus. Habetque sibi hoc altissime infixum: propter nostrum dicere nihil mutatur in re, quod non tam Aristotelis quam ipsius sapientiae oraculum esse videtur. Res quodem sensibus subjectas vera sapientia abstrahit a speciebus et imaginibus, quae per sensum iis affingi et adscribi solent, easque sic abstractas contemplatur in Physica. Eas vero quae sub sensum non subjiciuntur, abstrahit vera sapientia atque praecidit a modis cogitandi nostrae intelligentiae, a phasmatibus et speciebus intellectualibus, non minus enim (quod pauci videntur observasse, intellectus noster modos suarum cogitationum rebus a se cogitatis tribuit, quam sensus rebus a se perceptis speciem, quam ipse in se habet, affingere et quasi appingere solet, et res sic abstractas a phasmatibus intellectualibus, considerat vera sapientia in Metaphysica“.[1] Als solche „modi intelligentiae nostrae“, die die wahre

[1] Metaphysica ad mentem Peripateticam, Introd., I.

Metaphysik den Dingen, sofern sie sie in ihrem An sich betrachtet, nicht zuschreiben darf, werden aufgezählt „genera, species, tota, partes, entia, modi, substantiae, accidentia etc. Näher wird das gleich ausgeführt am Beispiel des „Ganzen“: Wenn wir etwas als ein Ganzes bezeichnen, so liegt darin, daß wir eine Mehrheit von Gegenständen zusammenfassen und anderes von dieser Zusammenfassung ausschließen: Zusammenfassen und Ausschließen aber sind „modi cogitandi ad intellectum nostrum pertinentes.“[1]

In seiner systematischen Darstellung der Formen des Intellekts geht Geulinx aus von einer Einteilung, die uns von Descartes her bekannt ist: Alles Denkbare, alle Gegenstände des Bewußtseins denken wir entweder als ein Seiendes (Ens) oder als Zustand eines Seienden (modus Entis) oder als ein Urteil (sententia). Dem Satz, dem Urteil schreiben wir keine objektive Bedeutung zu, sondern betrachten ihn als etwas in uns, dem nur eine Existenz im Geist zukommt, dagegen bezeichnen wir alles außerhalb des Bewußtseins Befindliche als seiend und Zuständlichkeit eines Seienden, betrachten also die Begriffe des Ens und modus Entis als objektiv gültig. Fragen wir aber nach dem Sinn des Terminus „Seiendes“ oder „Etwas“, so finden wir, daß er nichts anderes bedeutet als: Subjekt eines möglichen Urteils. „Etwas“, „Seiendes“ ist alles, wovon wir etwas aussagen oder bejahen können. Eine Beziehung zu uns, zum urteilenden Subjekt ist also vom Sinn dieser logischen Grundtermini unabtrennbar — so wie sie, nach dem erläuternden Zusatz Geulinx, unabtrennbar ist vom Sinn des rechts oder links: „Sicut quod manu dextra apprehendimus dextrum esse dicitur . . . sic etiam ens dicitur, quod certo quodammodo apprehendendi intellectus nostri arripimus quasi. „Etwas“, ein „Gegenstand“, ein „Seiendes sein bedeutet: vom Intellekt gefaßt, gedacht sein, es ist also falsch, zu meinen, es sei der Begriff des Seienden oder des Gegenstandes überhaupt eine Abstraktion „a rebus extra nos positis“, er ist vielmehr eine „denominatio rerum a cogitatione nostra“ und es ist falsch, dem „Seienden“ eine Existenz außerhalb unseres Bewußtseins zuzuschreiben.

Unter der „Substanz“ verstehen wir nach der üblichen Definition ein „Ens in se“ oder „per se“, unter dem „Accidens“ ein Ens in alio oder per aluid. Fragen wir uns dann aber genauer, was das Sein in sich und in einem anderen bedeuten solle, so finden wir, daß auf diese Frage keine andere klare Antwort möglich ist, als die, daß wir unter dem Sein in sich ein substantivisches, unter dem Sein in einem Andern ein adjektivisches Sein meinen: „Seiendes“ ist alles, was Gegenstand unserer Erkenntnis, unserer Aussage, unseres Urteils wird, „Substanz ist alles, was Subjekt, Accidens was Prädikat dieser Aussagen oder Urteile ist. Auch der Begriff der Substanz ist also kein der Betrachtung der realen Substanzen entnommener objektiv gültiger Gattungsbegriff, ob etwas Substanz oder Accidens ist, „non pendet a re ipsa, quae per intellectum sumpta est, sed a modo sumendi seu apprehendendi nostro“. Auf den Begriff der Substanz und des Accidens folgt der der Einheit: „Eines“

[1] a. a. O., Pars I, De Ente.

nennen wir alles, was durch den Intellekt zugleich und in einem Akte — „simul et semel“ — apprehendiert wird; nur durch den Akt der Auffassung — ipsa apprehensione — wird der Gegenstand zu „einem“. An ihn schließt sich der schon erwähnte Begriff des Ganzen und des Teils, endlich des Allgemeinen und Besonderen („Universale dicit quasi unum in multa conversum aut multa in unum conversa“).

So überraschend die Anklänge an Kants kritische Erkenntnislehre sind, die in den zitierten Sätzen liegen, so darf nun aber doch diese Annäherung an Kant nicht übertrieben werden. Es ist zunächst zu bedenken, daß der Ausgangspunkt der Geulinxschen Ausführungen in seiner Polemik gegen die peripatetische Logik liegt, daß sie daher mehr kritisch-negativen, als positiven Sinn haben. Die peripatetische Logik erhebt grammatische Kategorien zu logischer Bedeutung, sie macht die Namen, die wir den Dingen geben, zu Prinzipien und Eigenschaften derselben. Oder vielmehr noch genauer: sie scheidet nicht deutlich genug zwischen den Formen die nur grammatische und denen, die sachliche Bedeutung haben. Vor allen Dingen: Geulinx zweifelt nicht daran, daß es Dinge an sich — res oder entia in se — gibt, nur daß wir sie als res oder entia bezeichnen bzw. grammatisch als solche (als Subjekte, von denen wir etwas prädizieren) behandeln, ist etwas subjektiv Bedingtes, eine Form unseres Verstandes. Ebenso: daß die Dinge an sich, die Substanzen, entweder Geist oder Körper, res cogitantes oder extensae, und nur das eine oder das andere sind, ist eine Erkenntnis, die sachliche Bedeutung und Geltung hat, für die Dinge an sich gilt, nur daß wir diese sachlich gültige Erkenntnis in diese grammatisch-logische Form fassen, daß wir sie mit Hilfe des Substanzbegriffes ausdrücken, der Geist und Körper als grammatische Subjekte, ihre Modi als grammatische Prädikate charakterisiert ist der Organisation unseres Verstandes zuzuschreiben. Nicht die Existenz der Dinge an sich zieht also Geulinx in Zweifel, auch nicht einmal ihre Erkennbarkeit, sondern er fragt nur, ob wir sie mit Recht als Dinge und als Substanzen bezeichnen und behandeln und fordert, daß man, um den rein sachlichen, objektiv gültigen Gehalt unserer auf die Dinge an sich bezüglichen Erkenntnisse herauszuschälen, von der nur grammatischen Bedeutung der Form jener Erkenntnisse abstrahiere. „Dices: si res seu ens tantum dicat modi cogitandi nostrum, quid ergo sunt res in se? et numquid res in se res sunt? numquid nos ipsi etiam inter procribendum ens e rerum catalogo, entia tamen semper et res dicimus? Resp. Res in se sunt quod sunt, nempe mentes vel corpora; nos vero cum de illis loqui volumus merit res appellamus ea, quia haec est nota subjecti; proinde cum de illis loqui volumus adhibenda est nobis ista nota.“ Die Dinge an sich existieren, nur sind sie nicht an sich „Dinge“, weil das Wort jene grammatische Bedeutung hat, die die „Dinge“ in ihrem Verhältnis zu unserer sprachlich formulierten Erkenntnis bezeichnet, andererseits kommen wir nie davon los, sie als „Dinge“ zu bezeichnen, sobald wir unsere, auf sie bezügliche Erkenntnis in sprachlich mitteilbarer Form zum Ausdruck bringen wollen — „res in se non sunt res, seu non habent modum

illum intellectus nostri, quo constituuntur in ratione rerum; nos tamen cum de illis etiam ut sic, seu de illis ut sunt in se loqui volumus, necessum est ut illis tribuamus modum subjecti aut entis". Einen für seine Auffassung der Dinge charakteristischen Vergleich fügt Geulinx hinzu: Petrus an sich bleibt derselbe Mensch, es gilt für ihn der identische Satz, daß Petrus Petrus ist, auch wenn wir uns daran erinnern, daß ihm der Name „Petrus" eben nicht „an sich", sondern nur für uns und in unserer Sprache zukommt. So gilt auch an sich der Satz, daß Körper und Geist, Ausdehnung und Bewußtsein die einzigen an sich verschiedenen Substanzen sind auch wenn man sich darüber klar ist, daß sie „Substanzen" in ihrer Beziehung auf uns und unsere Erkenntnis genannt werden.

Die höchste, absolute Erkenntnis, die Erkenntnis der Dinge an sich bezeichnet Geulinx als „sapientia". Ihr stehen gegenüber drei andere, niedere Stufen der Erkenntnis; sensus, cognitio certa, und scientia. Die sinnliche Wahrnehmung, die niederste Erkenntnisstufe, erreicht überhaupt das Ding selbst nicht, sondern läßt uns nur das uns Menschen Nützliche bzw. Schädliche des Dinges erkennen, sie hat nur Sinn als praktisches Hilfsmittel für das Leben. Mit anderen Worten: die sinnlichen Wahrnehmungsinhalte sind nicht Eigenschaften der Dinge selbst, sondern nur Wirkungen der Dinge auf unseren Körper, aus denen wir abnehmen können, welchen Einflüssen unser Körper durch die Dinge ausgesetzt ist. Die zweite Stufe der Erkenntnis, die cognitio certa, sichert uns eine Erkenntnis des Gegenstandes, aber sie „durchdringt" den Gegenstand nicht und sie ist eine Erkenntnis ohne Evidenz oder ohne „Klarheit". Als Beispiel führt Geulinx die Erkenntnis an, die wir von Gott als der Ursache der Welt und unserer eigenen Person haben. Der Schluß auf Gott als Ursache des Seienden ist sicher, aber da wir die Art, wie Gott die Welt und uns geschaffen hat nicht durchschauen und nie durchschauen können, so bleibt sie trotz ihrer Sicherheit ohne Evidenz und „durchdringt" außerdem den erkannten Gegenstand nicht. Auf der dritten Stufe, der Stufe der scientia, erreichen wir die evidente Erkenntnis, gelangen aber immer noch nur bis zur äußeren Hülle der Dinge, ohne sie zu durchdringen. Als Beispiel denkt Geulinx an die philosophisch-mathematische Erkenntnis der Körperwelt, das System der Physik. Hier haben wir ein in sich zusammenhängendes evidentes System von Erkenntnissen, aber dieses System ist immer noch gebunden an die Modi unseres Intellekts, die Formen unseres Verstandes. Endlich die letzte Stufe, die der sapientia, auf der wir auch diese Formen abstreifen — „sapiens est qui capit et intelligit rem ut est in se", der das Wissen besitzt, „quae rem nude et abstractam ab omnibus modis cogitationum nostrarum denominationibusque proponit". Diese volle Erkenntnis des Dinges an sich nun kann nur der haben, der das Ding selbst geschaffen, gemacht, verursacht hat; denn das Kriterium dieser ihren Gegenstand durchdringenden Erkenntnis ist eben die volle Einsicht nicht nur in das „daß", sondern in das „Wie" und „Warum" der Dinge und ihrer Eigenschaften. Der Satz, von dem Geulinx ausging, „quod nescis quomodo fiat, id non facis", wird, wie man

sieht, hier in gewisser Weise zugleich von ihm umgekehrt: nur von dem, was man selbst verursacht hat, hat man wirkliches Wissen, nämlich jenes Wissen, das seinen Gegenstand durchdringt und uns auf die Frage nach seinem Wie und Warum eine befriedigende Antwort gibt. In bezug auf die meisten Dinge kommt die sapientia freilich nur Gott zu — wir können hier in Geulinx Sinn Gott mit dem Kantischen Begriff eine „intelligible Anschauung" der Welt zuschreiben, bei der die Begriffe den Objekten vorhergehen und eben daher die Objekte sich nach den Begriffen, im Hinblick auf die sie geschaffen wurden, richten müssen. Aber auch dem Menschen ist diese höchste Stufe der Erkenntnis nicht ganz versagt, das Bewußtsein unserer eigenen inneren Willenshandlungen und unserer Affekte, soweit sie solche inneren Handlungen sind, in unserem Willen ihre Quelle haben, zählt Geulinx hierher: „talis est conscientia nostra amoris, odii, affirmationis, negationis, caeterarumque in nobis actionum, eo quod ipsi eas exerceamus et efficiamus" (Met. vera, III sc. 6).

Man erinnert sich, wie bei Descartes dem Hervorgehen der körperlichen Dinge aus dem Attribut der Ausdehnung (aus dem Raum) das Hervorgehen der modi cogitationis aus „dem" Bewußtsein gegenübergestellt wurde, wie dann aber aus dem Hervorgehen der einzelnen Bewußtseinsvorgänge aus dem Bewußtsein ein Hervorgehen derselben aus dem Willen wurde. Die Affekte wurden schon von Descartes als actiones der Seele begriffen. Diese psychologische Erkenntnis bei Descartes wird für Geulinx zur obersten, höchsten Erkenntnismethode überhaupt, weil zur einzigen Methode, die uns ein volles „Durchdringen" des zu Erkennenden, ein volles Begreifen und Verstehen ermöglicht. Die mathematisch-physikalische Erkenntnis der Körperwelt ist nicht diesem einfühlendem Verstehen gleichzuordnen, sondern auch nur eine Vorstufe, eine niedere Form der Erkenntnis, der noch subjektive Formen anhaften, die deshalb nur die „Hülle" — die Erscheinung der Dinge, nicht das Ding in seinem reinen An-sich-sein trifft. Endlich sieht man, wie das letzte Ziel der Erkenntnis für Geulinx das Verstehen der Kausalzusammenhänge ist. Eben dies aber ist voll nur möglich da, wo wir eben einen Kausalzusammenhang ganz zu durchschauen in der Lage sind: in der inneren Willenshandlung.

Malebranche.

I. Malebranches okkasionalistischer Standpunkt.

Wenn man Malebranche als den zweiten Hauptvertreter der okkasionalistischen Doktrin, neben Geulinx, bezeichnet, so ist daran jedenfalls so viel richtig, daß wir bei ihm eine Reihe der uns schon bekannten okkasionalistischen Argumente unverändert wiederfinden. Malebranche übernimmt zunächst den Descartesschen Dualismus, den Begriff der ausgedehnten und denkenden Substanz als Grundlage der Metaphysik. Der Körper als chose brute, dessen Wesen nur in der Ausdehnung besteht, kann nicht Aktivität, Wirksamkeit besitzen, also auch nicht Ursache sein. Er kann weder von sich aus Bewegung schaffen, noch Bewußtseinsinhalte verursachen; jede An-

nahme, die dem Körper ein solches Wirken zuschriebe, würde mit dem passiven Wesen des Körpers in unlösbaren Widerspruch geraten.[1] Kraft, Aktivität, Fähigkeit zu wirken kommt also nur den Geistern, den rebus cogitantibus, die eben zugleich wollende Wesen sind, zu.

Andererseits ist es evident, daß zwischen menschlichem Wollen und körperlicher Bewegung keine „liaison", kein bemerkbares Band, keine uns verständliche Beziehung besteht: „quand on examine l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de quelque corps que ce soit, on voit au contraire qu'il n'y en a point, et qu'il n'y en peut avoir."[2] Es kann also keinen menschlichen Geist geben, der als „cause véritable" oder „principale" der Bewegung in Betracht käme und ebenso der sinnlichen Wahrnehmungsinhalte in unserem Bewußtsein. So bleibt als force mouvante und als Ursache der sinnlichen Empfindungen nur Gott übrig, die Bewegungen in den Sinnesorganen sind nur Gelegenheits-, keine wahrhaften Ursachen.

Soweit bewegt sich Malebranches Argumentation ganz in dem üblichen okkasionalistischen Geleise. Nun tritt uns aber auch sofort der Unterschied, speziell der Gegensatz zu Geulinx deutlich entgegen. Geulinx hatte die Körperwelt als Ursache, wenn auch als okkasionelle Ursache der Wahrnehmungen, erschlossen, zum mindesten hatte er eine solche okkasionelle Ursache, ein Instrument, dessen sich das einheitliche göttliche Wesen bediente, um in der einheitlichen Seele die Mannigfaltigkeit der Empfindungen hervorzurufen, gefordert. Dieser Schluß wird von Malebranche entschieden abgelehnt. Erstens betont er mit Entschiedenheit, daß es in keiner Weise möglich ist, das Dasein der Körperwelt außerhalb des Bewußtseins auf irgendeinem Wege zu erschließen. Wir sind in bezug auf das Dasein der körperlichen Dinge ganz auf „Offenbarung" angewiesen, wobei freilich unter dieser Offenbarung nicht nur die übernatürliche, sondern auch die „natürliche" Offenbarung zu verstehen ist, d. h. der instinktive Glaube an die Existenz einer Welt außerhalb des Bewußtseins, von dem auch Descartes zu sprechen pflegte.[3] Zweitens: Gott bedarf keines Instruments zu seiner schöpferischen Tätigkeit, bei ihm geht vielmehr unmittelbar und notwendig der Effekt aus seinem Wollen hervor (Rech. d. l. vér. VI, 2, 9).

Der Gegensatz zwischen Malebranche und Geulinx hat aber noch einen tieferen Grund. Was nicht durch mich verursacht ist, so schloß Geulinx, muß, da es doch eine Ursache und eine Ursache außer mir haben muß, von Gott stammen. Er machte damit Ernst mit der Behauptung Descartes, daß der Schluß von der Wahrnehmung auf das Dasein einer äußeren Welt durchaus auf dem Kausalgedanken beruhe und zugleich stellte er die Kausalität des göttlichen mit der des menschlichen Willens auf eine Stufe — der göttliche ist der ins Unendliche gesteigerte menschliche Wille. Gottes Wirken erscheint

[1] Vgl. u. a. Entr. sur la Métaph. 7.
[2] Rech. de la vér. Buch VI, 2, 3.
[3] „Dieu nous révèle par les sentiments l'existence des corps" Entr. met. VI.

zwar mächtiger als das Wirken des menschlichen Willens, aber doch nicht prinzipiell von ihm verschieden und schließlich kann auch der Körper wenigstens insofern wirken, als er Bewegung übertragen kann. Hier setzt Malebranche ein: Die Idee der Ursache, der Kraft oder Fähigkeit zu handeln kann im letzten und eigentlichen Sinn nur Gott zukommen, sie setzt göttliche Eigenschaften, die göttliche Souveränität voraus.[1] Wenn wir daher dem Körper wirkende Formen, Fähigkeiten, Kräfte zuschreiben, so vergöttlichen wir ihn. Es ist daher auch eine logische Unmöglichkeit, dem Menschen eine wirkende Kraft im eigentlichen Sinn beizulegen, denn das würde heißen, daß der Mensch schaffen und vernichten könnte, daß er diese nur Gott vorbehaltenen Funktionen üben könnte: „il n'y-a qu'une vraie cause, parce qu'il n'ya qu'un vrai Dieu.“ Man sieht, wie hier bei Malebranche erst vollständig die Identifikation der „aktiven“ und „wahren“, eigentlichen mit der schöpferischen Ursache vollzogen wird, indem aber dieser Begriff der schöpferischen Ursache ganz streng genommen wird, bleibt als einzige „wahre Ursache“ Gott übrig. Wer durch seinen Willen oder durch eine ihm innewohnende Kraft oder Fähigkeit allein etwas bewirken könnte, der müßte eben damit die Fähigkeit zu schaffen haben — denn das Bewirken einer Sache lediglich weil ich sie will oder weil ich meine Kraft auf sie richte, ist ein Schaffen —, das Schaffen aber, der Besitz eines schöpferischen Willens oder einer magischen Kraft ist Gott allein vorbehalten. Umgekehrt: Gottes Wille ist seinem Wesen nach ein schöpferischer Wille, also wirkt Gott ohne „Instrument“, ohne Zwischenglied, das sich aus irgendwelchen erkennbaren Gründen zwischen seinen Willen und dessen Effekt einschieben müßte. Alle „Ursachen“, außer der Schöpferkraft Gottes, sind daher keine aktiven, wahrhaften, bewirkenden Ursachen im eigentlichen Sinn, sondern nur „okkasionelle“ Ursachen. Aber diese okkasionellen „Ursachen“ sind wiederum nicht Instrumente, deren sich der göttliche Wille bedient, wie Geulinx den Begriff der Gelegenheitsursache faßte, sondern sie sind Inhalte, an die als Antezedentien der göttliche Wille andere Inhalte als ständige Folge gebunden hat. Der Zusammenhang von okkasioneller Ursache und Folge ist selbst nur eine Verbindung, die als solche von Gott gewirkt und gewollt ist, hinter der als schöpferische Ursache der Wille und die Schöpferkraft Gottes steht. Und zwar gilt das sowohl für den Körper, wie für den menschlichen Willen.

Zunächst der Körper. Daß der Körper Bewegung nicht hervorbringen kann, daß die Ursache der Bewegung in Gott liegen muß, hatte auch Geulinx gelehrt. Aber Malebranche geht weiter auf dem Weg, den schon de la Forge und Cordemoy vor ihm beschritten hatten: er bestreitet dem Körper auch die Fähigkeit, Bewegung mitzuteilen: „lorsqu'une boule, qui se remue, en rencontre et en meut une autre, elle ne lui communique rien qu'elle ait, car elle n'a pas elle-même la force qu'elle lui communique.“ Wie die genannten Vorgänger nähert sich dabei Malebranche in überraschender Weise (worauf

---

[1] Rech. d. l. vér. VI, 2, 3.

auch schon des öfteren aufmerksam gemacht worden ist) Humeschen Wendungen und Gedanken. So heißt es im 3. Buch der Recherche de la verité (III, 2, 3): „La cause de leur erreur est que les hommes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet, quand l'un et l'autre sont joints ensemble, supposé que la véritable cause de cet effet leur soit inconnue C'est pour cela que tout le monde conclut, qu'une boule agitée, qui en rencontre une autre, est la véritable et la principale cause de l'agitation qu'elle lui communique: que la volonté de l'âme est la véritable et la principale cause du mouvement du bras et d'autres préjugés semblables, parce qu'il arrive toujours qu'une boule est agitée quand elle est rencontrée par une autre qui a choque, que nos bras sont remués presque toutes les fois que nous le voulons et que nous ne voyons point sensiblement quelle autre chose pourrait être la cause de ces mouvements." Das Wirkende beim Übergang der Bewegung von einem auf den anderen Körper — d. h. genauer beim Verschwinden der Bewegung des einen, des stoßenden, und dem Entstehen der Bewegung des anderen, des gestoßenen Körpers, ist nicht der eine und der andere Körper, sondern das Gesetz, das bestimmt, daß bei einem solchen Anlaß eine derartige Bewegungsänderung allgemein und notwendig eintritt; hinter diesem Gesetz aber steht der Wille Gottes, genauer: das Gesetz ist ein göttlicher Willensakt, das Bestimmende im Gesetz ist der Wille Gottes, der seinem Wesen nach, was er festsetzt, ein für allemal und notwendig, also in Form eines Gesetzes, bestimmt und festsetzt.[1] Dasselbe gilt natürlich für die psychophysischen Zusammenhänge, für die Abhängigkeit der Empfindung vom körperlichen Reiz und der körperlichen Bewegung vom menschlichen Willen.

Dabei aber bleibt Malebranche nicht stehen: Auch das rein seelische Gebiet wird der gleichen Betrachtung unterworfen, der in der inneren Willenshandlung sich auswirkende menschliche Wille im Gegensatz zu Geulinx gleichfalls zu einer bloßen cause occasionelle gemacht. Der Mensch ist, seinem Wesen nach, ein passives, kein aktives Wesen. Es wird das näher ausgeführt: Erstens im Hinblick auf den menschlichen Willen selbst.

Dem menschlichen Wollen liegt eine Tendenz, eine Neigung zugrunde: eine Neigung zum „Guten", das Wollen ist eigentlich dies Beherrschtsein unseres ganzen Vorstellens, unseres Gedankenablaufs von der Richtung auf dieses Ziel, das Gute. Auch das Streben nach sinnlichem Genuß ist sozusagen nur ein irregeleitetes Streben nach dem Guten, wir sehen im sinnlichen Reiz fälschlicherweise das Gute, wie wir in der theoretischen Erkenntnis im sinnlichen Wahrnehmungsinhalt fälschlich ein Abbild der Wahrheit, der Wirklichkeit erblicken. Diese Neigung zum Guten aber ist nicht etwas, das aus dem Innern der Seele selber stammt, sondern etwas, das ihr von Gott eingepflanzt ist: „si les hommes tenaient d'eux-mêmes la puissance d'aimer le

[1] „C'est Dieu et Dieu seul, qui fait et qui règle tout." Méd. chrét. VII, 15. „Toutes les forces de la nature ne sont que la voonté de Dieu toujours, efficace." Rech. d. l. vér VI, 2, 3. „Les lois ne sont que les volontés constantes et toujours efficaces du Créateur." Eutr. met. VII.

bien, on pourrait dire qu'ils auraient quelque puissance: mais les hommes ne peuvent aimer que parce que Dieu les pousse sans cesse vers le bien en général". (Rech. d. l. vér. VI, 2, 3) Der menschliche Wille ist also selbst seinem eigentlichen Wesen nach das Bezogensein oder Gerichtetsein unseres Vorstellungsablaufs auf das Ziel des Guten, diese bestimmte Gesetzlichkeit, der teleologische gesetzmäßige Zusammenhang der Ereignisse unseres seelischen Lebens. Auch die Willenskausalität im rein Psychischen löst sich in die Geltung des Gesetzes auf, hinter dem als gesetzgebender Faktor, als wirkende wahrhafte Ursache der Wille Gottes steht. Für Geulinx war die innere Willenshandlung im Gegensatz dazu der Fall, in dem wir einen kausalen Zusammenhang unmittelbar erleben und daher auch nach- und einfühlend verstehen können. Die kritische Auflösung des kausalen in einen bloßen gesetzmäßigen Zusammenhang, die sämtliche Vertreter des Okkasionalismus zunächst den psychophysischen Zusammenhängen gegenüber vorgenommen hatten, war von de la Forge und Cordemoy auch auf die rein physischen Kausalzusammenhänge übertragen worden, mit seiner Kritik der inneren Willenskausalität geht Malebranche noch einen Schritt weiter, der ihn zugleich noch näher an Hume heranführt.

In derselben Richtung bewegt sich Malebranches Philosophie, wenn zweitens ausdrücklich die Aufmerksamkeit für eine bloße cause occasionelle erklärt wird. Wenn unsere, auf eine Vorstellung gerichtete Aufmerksamkeit diese Vorstellung ins Bewußtsein treten läßt, so tut sie das nicht als aktive Ursache, sondern sie wirkt als Anlaß für Gott, der die Vorstellung in uns bewirkt.[1]

Endlich drittens tritt die Passivität der menschlichen Natur in Malebranches Lehre vom Erkennen selbst charakteristisch zutage. Bei Descartes und Geulinx erschien das Erkennen nicht überall ausdrücklich, aber doch tatsächlich vielfach als ein konstruierendes Nachschaffen des Erkannten, bei Malebranche wird im Gegenteil das rezeptive, aufnehmende Moment in der Erkenntnis, das Erkennen als Erfassen eines Gegebenen betont. Im Anfang seines Hauptwerkes unterscheidet er drei Arten der Erkenntnis: die einfache Wahrnehmung (simple perception), das Urteil (jugement) und den Schluß (raisonnement). In allen drei wird eigentlich etwas erfaßt: in der einfachen Rezeption ein isolierter Gegenstand, ohne daß seine Beziehungen mit ins Bewußtsein gehoben wären — im Urteil dagegen sind es eben diese Beziehungen, die wir auffassen — und im Schluß die Beziehungen der Beziehungen zueinander: „Je dis donc qu'il n'y a point d'autre différence de la part de l'entendement entre une simple perception, un jugement et un raisonnement, sinon que l'entendement apperçoit une chose simple sans aucun rapport à quoi que ce soit, par une simple perception; qu'il apperçoit les rapports entre deux ou plusieurs choses dans les jugements; et qu'enfin il apperçoit les rapports, qui sont entre les rapports des choses, dans les rai-

[1] Entr. met.: „la cause occasionelle de la présence des idées à mon esprit c'est mon attention."

sonnements: de sorte que toutes les opérations de l'entendement ne sont que de pures perceptions" (Rech. d. l. vér. I, 2). Die Rolle des Willens beim Urteilen und Schließen, die Malebranche nicht leugnet, sondern geflissentlich betont, beschränkt sich damit auf das Vergleichen, Aneinanderhalten, aufeinander Beziehen der Vorstellungen — das aber wiederum, wie wir aus dem vorher Erörterten entnehmen können, nur die Gelegenheitsursache für das Bemerken der gesuchten Beziehungen ist. Haben wir alle Seiten des zu erkennenden Gegenstandes beachtet und alle Beziehungen uns zum Bewußtsein gebracht, so ist auch der Wunsch, der Wille zum Erkennen befriedigt, wir „ruhen" bei dem nunmehr in allen Teilen klar und deutlich erkannten Gegenstand, das Willensmoment im Erkennen ist ausgeschaltet und das nur intellektuelle Moment übrig geblieben.

Das wichtigste Ergebnis, zu dem diese Überlegung Malebranches führt, ist der Gedanke, daß das eigentliche Ziel unseres, über das bloße Wahrnehmen hinausgehenden urteilenden und schließenden Erkennens das Erfassen der Beziehungen zwischen den gegebenen Gegenständen ist. Das Urteilen ist das Bemerken einer solchen Beziehung. Und eben das Entdecken dieser notwendigen Beziehungen führt uns zu den klaren und deutlichen Ideen, nach denen wir im Erkennen suchen. Haben wir ein Objekt der Erkenntnis vor uns, so wollen wir „avoir une idée claire de la nature de son objet et en découvrir tels et tels rapports par lumière et évidence" (Entr. met.). Warum gibt es eine klare und deutliche Erkenntnis des Raumes? Weil wir die Beziehungen der geometrischen Figuren evident erfassen. Auf der anderen Seite sind die Inhalte der sinnlichen Wahrnehmungen — Farben, Töne usw. — unklar und verworren, weil wir hier jene Beziehungen nicht evident erkennen; Zahlen und Linien können wir addieren und subtrahieren, für sie gelten die einfachen arithmetischen Beziehungen, die in den Rechenregeln zum Ausdruck gebracht sind, Töne oder Wärmeempfindungen dagegen können wir nicht zusammenzählen oder voneinander abziehen (Entr. met. III, V,[1] vgl. dazu die früher besprochenen Ausführungen in Descartes „Regeln").

Mit Descartes ist Malebranche darin vollständig einig, daß alles Erkennen ausgehen muß von den klaren und deutlichen Ideen. Diese klaren und deutlichen Ideen selbst aber finden wir im Bewußtsein, sie sind nicht von uns geschaffen, wenn sie auch auf der anderen Seite nicht sinnliche Inhalte sind. Wir haben jene Ideen in uns als angeborene Vorstellungen — aber dies Angeborensein ist in keiner Weise, wie es später vor allem bei Leibniz erscheint, ein der Seele selbst und ihrer schöpferischen Kraft Entstammen jener Ideen. Solcher klaren und deutlichen, evidenten und exakten Grundbegriffe, die wir in unserm Bewußtsein finden und die aller übrigen wissenschaftlichen Erkenntnis zum Grunde liegen müssen, gibt es nach Malebranche zwei und nur

[1] „Comparez le sentiment de joie dont vous êtes touché maintenant, avec celui de l'autre jour, et dites m'en précisément le rapport; et alors je croirai que vos modalités sont connues, car on ne connait les choses que lorsqu'on sait le rapport qu'elles ont entre elles."

zwei: Zahl und Ausdehnung. Auf die Untersuchung dieser beiden gegebenen Ideen baut sich die gesamte menschliche Erkenntnis auf, soweit sie den Anspruch auf Sicherheit und Evidenz erheben kann. Sie geben die „règles immuables et les mesures communes de toutes les autres choses que nous connaissons et que vous pouvons connaître. Ceux qui connaissent parfaitement les rapports des nombres et des figures, ou plutot l'art de faire les comparaisons nécessaires pour en connaître les rapports, ont une espèce de science universelle et un moyen très assuré pour découvrir, avec évidence et certitude, tout ce qui ne passe point les bornes ordinaires de l'esprit" (Rech. de la vér. VI, 2, 6).

Wir vermissen in dieser Aufzählung der klaren und deutlichen Ideen zwei Begriffe, denen wir an dieser Stelle bei Descartes zu begegnen gewöhnt waren: der Idee Gottes und der Idee des Bewußtseins. Man erinnert sich, wie bei Descartes die Lehre von den angeborenen Ideen schließlich in der Aufstellung der 3 Grundideen gipfelte, deren Realität zugleich feststehen sollte: die Idee der unendlichen Substanz und die beiden Ideen der Attribute der 2 Arten endlicher Substanzen: die Idee der extensio und cogitatio. An die Stelle dieser Dreiteilung tritt bei Malebranche etwas wesentlich Anderes, mit dem wir zugleich in den Kernpunkt der Malebrancheschen Erkenntnislehre eindringen.

2. Die „Idee" und die Gotteserkenntnis bei Malebranche.

Wie für Descartes, so sind auch für Malebranche Gott, der Körper und die Seele die drei der Wirklichkeit angehörigen Gegenstände der Erkenntnis, die Gegenstände, deren Essenz und Existenz erkannt werden soll. Aber eben die Art der Erkenntnis ist diesen 3 Gegenständen gegenüber eine durchaus verschiedene. Was zunächst die Seele, also das Bewußtsein angeht, so erkennen wir sie, indem wir das Bewußtsein und seine Modi direkt und unmittelbar erfassen, wahrnehmen und eben damit uns von seiner Existenz zweifelsfrei überzeugen. Darum ist das „cogito ergo sum" Descartes eine solche unbezweifelbar gewisse Erkenntnis. Die körperliche Welt dagegen erkennen wir nicht direkt, sondern durch die Vermittlung gewisser Ideen, die wir in uns finden: der Idee des Raumes und der Zahl. Die Idee der Ausdehnung, auf die wir hinblicken in der reinen Geometrie und aus der wir die Axiome ableiten, die wir unserer physikalischen Erkenntnis zugrunde legen, ist nicht identisch mit der ausgedehnten Körperwelt, sondern sie ist nur das Urbild derselben, die Idee, durch die wir die Eigenschaften des körperlichen Seins uns vergegenwärtigen. Eben darum bleibt die Existenz der Körperwelt stets für uns zweifelhafter, wir wissen nie genau, ob dieser Idee eine entsprechende Wirklichkeit zugrunde liegt.

Auf der anderen Seite gibt es nun nur von der Körperwelt eine klare und deutliche, d. h. eine demonstrierbare Erkenntnis, eine evidente Erkenntnis der Beziehungen der erkannten Inhalte zueinander. Alles Erkennen von Psychischem ist nicht ein Ableiten und Demonstrieren aus klaren

und deutlichen Begriffen und Axiomen, sondern lediglich ein Erfassen gegebener Einzeltatsachen ohne einsichtiges Bewußtsein von notwendig geltenden Beziehungen, es ist nur einfache Perzeption, nicht Schluß und evidentes Urteil. Psychologie ist rein auf die bloße Empirie der inneren Wahrnehmung gegründet, die uns zeigt, daß es diese und jene Tatsachen des Bewußtseins gibt und daß sie in dieser oder jener Gesetzmäßigkeit aufeinander folgen, aber nicht, daß es sie geben muß und daß sie in diesen Beziehungen stehen müssen. Es gibt keinen klaren und deutlichen Begriff des Bewußtseins, wie es einen solchen von der Ausdehnung gibt, gäbe es ihn, so müßten wir a priori, aus dem Wesen der Seele beweisen können, welcher Arten von Erlebnissen und Wahrnehmungen die Seele fähig ist, wie wir a priori beweisen können, daß es fünf und nur fünf regelmäßige Körper gibt. Wir sahen, wie in der kontinentalen Philosophie der eigentliche Begriff der inneren Wahrnehmung bei Descartes und Geulinx noch fehlt, und zwar deshalb, weil zugleich die Seele als schöpferisches, nicht nur rezeptives Bewußtsein dargestellt wird: die Erkenntnisse, die die Seele von sich selbst hat oder gewinnt, sind nicht induktiv gewonnen, aus Beobachtung und Erfahrung erarbeitet, sondern es sind Erkenntnisse, die sie immer in sich getragen hat und nun nur allmählig zu klarem Bewußtsein erhebt. Ebenso ist, wie man sich erinnert, das cogito ergo sum für Descartes nicht nur die evidente Konstatierung einer Tatsache (die Selbstgewißheit des Bewußtseins), sondern zugleich die evidente Einsicht in das wahre Wesen, in das Attribut der Seele (sum res cogitans — eine denkende Substanz). Wenn Malebranche hier, wie man sieht, zu einer ganz entgegengesetzten Anschauung kommt, so hängt das offenbar zugleich mit seiner schon besprochenen Auffassung des menschlichen Willens zusammen: die Seele ist nicht ein mit schöpferischer Willenskausalität, der die Inhalte des Bewußtseins entquellen, ausgestattetes Wesen, sondern sie ist ein Aggregat von Inhalten, die wir nur auf dem Wege empirischer Beobachtung kennen lernen können. Malebranche ist in der Geschichte der neueren kontinentalen Philosophie der Erste, der die psychologische Erkenntnis in dieser Weise auf innere Wahrnehmung beschränkt und den Parallelismus der psychologischen und der mathematisch-physikalischen Deduktion zerstört.[1]

[1] In der Physik, so können wir Malebranches Meinung auch zum Ausdruck bringen, geht der Begriff, die Idee, die wir uns von den Dingen machen, der Wahrnehmung oder Vorstellung derselben vorher, die Vorstellung richtet sich nach dem Begriff. In der psychologischen Erkenntnis ist es umgekehrt: „Je ne puis imaginer un carré, par exemple, que je ne le conçoive en même temps. Et il me parait évident que l'image de ce carré que je me forme n'est exacte et régulière qu'autant qu'elle répond juste à l'idée intelligible que que j'ai du carré, c'est-à-dire d'un espace terminé par quatre lignes exactement droites, entièrement égales et qui étant jointes par toutes leurs extrémités, fassent leurs angles parfaitement droits . . . C'est d'un tel carré, dont on peut découvrir les propriétés et les démontrer aux autres . . Ainsi les géomètres ne tirent point leurs connaissances des imaginations, mais uniquement des idées claires de la raison. Ces images grossières peuvent bien soutenir leur attention, en donnant, pour ainsi dire, du corps à leurs idées; mais ce sont ces idées, où ils trouvent prise, qui les éclairent et qui les convainquent de la verité de leur science“ (Eutr. met. V.).

Von der Seele gibt es direkte, aber keine klare und deutliche Erkenntnis, weshalb wir zwar mit unbezweifelbarer Gewißheit uns von ihrer Existenz überzeugen können, aber nicht aus einer begrifflichen Erkenntnis ihres Wesens ihre Modi gedanklich ableiten und entwickeln können. Von der Körperwelt gibt es evidente, aber nur durch eingeborene Ideen vermittelte Erkenntnis, weshalb wir zwar ihr Wesen durchschauen können, aber ihre Existenz stets zweifelhaft bleibt. Nun steht noch der dritte mögliche Gegenstand unserer Erkenntnis in Frage: Gott. Hier zeigt sich nun, daß wir auf der einen Seite von Gott eine klare und deutliche, evidente Erkenntnis haben — wir erkennen einsichtig, daß und wie die Dinge aus dem Willen Gottes hervorgehen, daß eine schöpferische Aktivität den Dingen zugrunde liegen muß und daß nur der Wille eines göttlichen Wesens eine solche schöpferische Aktivität besitzen kann —, daß wir aber auf der anderen Seite Gott nicht durch die Vermittlung einer Idee, sondern unmittelbar erkennen. Die Gotteserkenntnis besitzt also die Vorzüge der psychologischen und der physikalischen Erkenntnis, ohne mit ihren Nachteilen behaftet zu sein. Wir erkennen Gott klar und deutlich, durchschauen mit Evidenz das Verhältnis seines schöpferischen Willens zur Welt, aber wir brauchen uns zugleich nicht auf eine allgemeine Idee zurückzubeziehen, sondern wir erkennen unmittelbar Gott selbst — und erst vermittelst dieser Gotteserkenntnis die übrigen Dinge. Das Erkennen Gottes ist ein direktes Erkennen — ein Schauen, und die übrigen Dinge erkennen wir letzten Endes ausgehend von und gestützt auf dieses Schauen, insofern ist dieses Erkennen der übrigen Dinge selbst auch ein „Schauen aller Dinge in Gott".

Um den eigentlichen Sinn dieser Wendungen zu verstehen, knüpfen wir am besten noch einmal an die Auffassung der physikalisch-geometrischen Erkenntnis bei Malebranche an. Der Ausgangspunkt aller Erkenntnis der Körperwelt ist die klare und deutliche Idee des Raumes. Diese Idee des Raumes, des mathematischen Raumes ist nicht identisch mit dem sichtbaren oder tastbaren Raum. Was wir sehen oder tasten, ist zunächst nicht der Raum, der eine, allgemeine, unendliche Raum, sondern es ist ein begrenzter, einzelner, partikulärer Raum. Wie vorher bei Descartes wird dabei wiederum der Raum und der abstrakte Begriff der Ausdehnung nicht voneinander geschieden — wir werden auf die spezielle Form dieser Identifikation bei Malebranche noch zurückkommen — die einzelnen Räume daher zugleich zu Teilen und zu individuellen Verkörperungen des Universale Raum oder Ausdehnung. Der begrenzte oder partikuläre Raum kann nun für unser Bewußtsein nur dadurch entstehen, daß er sich abgrenzt von seiner Umgebung, diese Abgrenzung aber fordert ein sinnlich wahrgenommenes Moment, durch das diese Abgrenzung vor sich geht: Farbe oder Tastqualität; Grenzen lassen sich nur in farbiger oder getasteter Abhebung sehen bzw. in der Phantasie vorstellen. Der mathematische unendliche Raum läßt sich nur denken, nicht wahrnehmen; der einzelne Raum läßt sich nur sinnlich wahrnehmen oder vorstellen, aber wiederum andererseits nur als Teil des einen allgemeinen, gedachten Raumes vorstellen. Der einzelne Raum kommt also zustande, indem sich das sinn-

liche Moment der Farbe der Tastqualität mit der allgemeinen Idee des Raumes verbindet.

Nun findet Malebranche ein verwandtes Verhältnis wieder überall da, wo wir ein Allgemeines und ein Partikuläres haben. Das Partikuläre ist stets ein sichtbarer oder tastbarer Ausschnitt aus einem unendlichen Allgemeinen, ein innerhalb dieser unendlichen Sphäre eines Allgemeinen sich abgrenzendes Einzelnes. Nehmen wir die allgemeine Idee des Dreiecks und das einzelne bestimmte Dreieck. Die Idee des Dreiecks begrenzt eine unendliche Anzahl möglicher, bestimmter partikulärer Dreiecke, ein bestimmtes Dreieck vorstellen heißt: innerhalb dieser unendlichen Sphäre ein einzelnes Dreieck im Unterschied von den anderen bestimmen oder zur Abhebung bringen. Das Einzelne und Bestimmte ist gleichsam im Unendlichen und Unbestimmten, im Allgemeinen enthalten, so wie im unendlichen Raum das sich abgrenzende Einzelding enthalten ist. Betrachten wir die Sache nun von der anderen Seite her: Wenn wir eine allgemeine Idee von irgendeiner Sache bilden, so müssen wir die Idee des „Allgemeinen" auf sie anwenden.[1] Wir müssen diese Idee des Allgemeinen haben, wir müssen Allgemeines als solches denken können, um irgendeine allgemeine Idee bilden, irgendeine Generalisation vollziehen, um überhaupt also denken zu können. Die Idee des Allgemeinen aber ist eben die Idee einer solchen unendlichen Sphäre, in die sich der betreffende Gegenstand, dem gegenüber wir die Generalisation vornehmen, als Einzelfall eingliedern, in der er sich abgrenzen läßt. Wir müssen also das Unendliche als solches denken, um irgendeine allgemeine Idee bilden zu können.

Das Unendliche als solches aber können wir uns nun niemals in Form einer Idee vergegenwärtigen. Es kann nicht in einem endlichen Wesen eine Idee des Unendlichen geben — „rien de fini ne peut représenter l'infini" (Entr. met. I). Am wenigsten können wir, wie man gemeint hat, die Idee des Unendlichen im Hinblick auf die Wahrnehmung endlicher Dinge bilden. Der Umstand, daß wir im räumlichen Fortschreiten an keine Grenze des Raumes, im Zusammenzählen an keine größte Zahl kommen, kann uns immer nur berechtigen zu der Annahme, daß die Anzahl der Zahlen größer als unsere Fähigkeit zu zählen, die Ausdehnung des Raumes größer als unsere Fähigkeit wahrzunehmen oder vorzustellen, aber nicht, daß sie positiv unendlich, an sich grenzenlos ist. Es ist also unmöglich, die „Idee" der Unendlichkeit vom Endlichen zu abstrahieren, ja, wie wir eben schon sahen, liegt die Sache gerade umgekehrt: wir können irgendeinen allgemeinen Begriff nur bilden, wenn wir das Allgemeine als solches und damit das Unendliche als solches schon kennen.[2] Der Gedanke des Allgemeinen oder der des Unendlichen ist, genau

---

[1] „L'esprit joint sans réflexion à ses idées finies l'idée de la généralité qu'elle trouve dans l'infini." Entr. met. II.

[2] „C'est que toute modification d'un être particulier, tel qu'est notre esprit, ne peut être que particulière. Elle ne peut jamais s'élever à la généralité qui se trouve dans les idées. . . . Vous ne sauriez tirer de votre fond cette idée de la généralité. Elle a trop de réalité; il faut que l'infini vous la fournisse de son abondance" (Ebenda).

betrachtet, der einzige, der nicht auf dem Wege der gewöhnlichen Ideenbildung entstehen kann, vielmehr bei jeder Ideenbildung, in jeder Idee schon vorausgesetzt ist. Indessen müssen wir, wie eben schon gesagt, noch weiter gehen: es gibt überhaupt in unserem Bewußtsein keine Idee des Unendlichen, wir können uns, wie der Versuch zeigt, das Unendliche nicht vorstellen.

Unsere ganze Begriffsbildung, unser Wissen und Erkennen ist ohne das Wissen vom Unendlichen, auf das sie sich stützt und von dem sie ausgeht, nicht möglich, das Wissen vom Unendlichen geht logisch unserer ganzen Erkenntnis vorher. Das Wissen vom Unendlichen selbst aber gehört nicht mehr unserer übrigen begrifflichen Erkenntnis an, da das Unendliche nicht durch einen darstellenden Begriff in unserem Bewußtsein vertreten sein kann. Das heißt mit anderen Worten: Nicht ein Wissen vom Unendlichen ist in unserem Bewußtsein, sondern unser Bewußtsein ist in einem Wissen vom Unendlichen, in einem unendlichen Bewußtsein enthalten. So wie der einzelne Körper im Raum und demnach auch die Erkenntnis des einzelnen Körpers in der geometrischen Erkenntnis vom Raum enthalten ist, so ist unser gesamtes Bewußtsein in einem unendlichen Bewußtsein, im Geiste Gottes enthalten: Gott ist der Ort der Geister, wie der Raum der der Körper ist.

Wie mit dem Unendlichen, so steht es nun auch mit dem „Sein". Alles, was wir vorstellen, stellen wir als existierend vor, jede Idee betrachten wir mit anderen Worten als Repräsentanten eines Seienden. Eben darum kann es keine spezifische Idee geben, die uns das Sein selbst repräsentiert, keine Idee des Seins. Das Wissen vom Sein an sich ist also kein von den Ideen abstrahiertes, sondern ein allen Ideen und der auf ihnen beruhenden Erkenntnis logisch voraufgehendes Wissen. Unser eigenes Selbstbewußtsein, als Wissen von einem seienden endlichen Wesen betrachtet, basiert auf einem Seienden und Unendflichen, als dessen Teil es sich weiß, nur daher kann all unser Wissen so beschafen sein, daß ihm jene Beziehung auf ein Seiendes, das es repräsentiert, und auf ein Unendliches, als dessen Ausschnitt es sich darstellt, von vornherein innewohnt. Das Sein als solches aber, das Sein an sich und ebenso das Unendliche an sich ist Gott: „Dieu, et l'être, ou l'infini ne sont qu'une même chose" (Eutr. met. II). Gott ist kein vorgestelltes Wesen, bei dem wir fragen können, ob seiner Vorstellung ein Seiendes entspricht, sondern das Wissen um Gott bedeutet zugleich das Wissen um seine Existenz, es ist ein Wissen um ihn selbst, nicht um eine repräsentierende Vorstellung seiner Essenz, ein direktes, kein durch Ideen vermitteltes Wissen. Aber doch zugleich ein allgemeingültiges und notwendiges und ein Wissen, das zugleich ein weiteres Wissen zu begründen vermag (wie wir ja sahen, daß alles übrige Wissen im Wissen um das Unendliche und um das Sein an sich gründet und von ihm abhängt) ein evidentes Wissen, wie die Erkenntnis des Mathematikers und Physikers.

Eine der Hauptgrundlagen der Malebrancheschen Erkenntnislehre ist seine eigentümliche Lehre vom Allgemeinen, von der Generalisation. In ihr

liegt auch sein Gegensatz gegen einen anderen Vertreter der cartesianischen Schule begründet: gegen Antoine Arnauld. Es ist dem Verständnis Malebranches förderlich, wenn wir seine Lehre noch einmal von diesem Gegensatz ausgehend zur Darstellung bringen.

3. Malebranche und Arnauld.

Arnauld geht aus vom Descartesschen Begriff der cogitatio. Alles Erkennen ist ein Bewußtsein, ein cogitare. Im Wesen des „cogitare" aber liegt zweierlei, es ist von ihm und seinem Wesen ein zweifaches unabtrennbar: Einmal das eine Ich, dem etwas bewußt ist und zweitens die Mannigfaltigkeit der Objekte, die den Gegenstand des Bewußtseins bilden. Alles Bewußtsein ist Bewußtsein eines denkenden Ich und schließt damit in seiner Existenz die Existenz des Ich ein, sofern wir es nur als denkendes Ich, als Subjekt des Bewußtseins, als res cogitans betrachten — die Einsicht, die Descartes in seinem cogito ergo sum ausgesprochen hat. Außerdem aber kann ich nicht denken, ohne etwas zu denken, ohne Objekt meines Bewußtseins: „comme donc il est clair que je pense, il est clair aussi que je pense á quelque chose . . . et ainsi, ne pouvant y avoir de pensée ou de connaissance sans objet connu, je ne puis non plus me demander á moi-même la raison pourquoi je pense á quelque chose, que pourquoi je pense, étant impossible de penser qu'on ne pense á quelque chose."[1] Mit anderen Worten: Setzen wir den Begriff der res cogitans als klaren und deutlichen Grundbegriff voraus, so ist mit diesem Begriff nicht nur die Frage, wie das Ich dazu kommt Bewußtsein zu haben, sondern auch die weitere, wie es dazu kommt, ein Bewußtsein von Objekten zu haben, als einer weiteren Beantwortung nicht bedürftig abgewiesen: Es liegt eben im Wesen des Ich als res cogitans, sich denkend auf Objekte zu beziehen oder solche vorzustellen. Die einzige sinnvolle Frage, die übrig bleibt, ist die nach der Ursache (causa efficiens), die uns veranlaßt, jetzt an dies und jetzt an jenes bestimmte Objekt zu denken. Ist die Seele ihrem Wesen nach res cogitans, so sind die einzelnen cogitationes als Modifikationen der einen denkenden Substanz anzusehen: „les changements qui arrivent dans les substances simples ne font pas qu'elles soient autre chose que ce qu'elles étaient, mais seulement qu'elles sont d'une autre manière qu'elles n'étaient; et c'est ce qui doit faire distinguer les choses ou les substances d'avec les modes, ou manière d'être, que l'on peut appeler aussi des modifications."[1] Alle unsere Wahrnehmungen, Vorstellungen, Urteile usw. sind also, wenn auch verschieden geartete, Modifikationen der seelischen Substanz und ihrer Wesenseigenschaft, des Denkens (pensée, Bewußtsein), zugleich aber sind alle diese Perzeptionen oder Modifikationen des Bewußtseins „essentiellement représentatives",[2] d. h. ist ihnen die Beziehung auf

---

[1] Arnauld, des vraies et des fausses idées, cap. II.
[2] a. a. O., cap. V.

ein wahrgenommenes, vorgestelltes, beurteiltes Objekt wesentlich. Darum braucht freilich der gedachte Gegenstand nicht wirklich, die Erkenntnis oder Vorstellung des Gegenstandes nicht wahr zu sein, ob er wirklich und ob er in Wirklichkeit so ist wie wir ihn vorstellen, ist eine weitere Frage. Endlich dreht Arnauld den Gedanken auch um: so wie jeder unserer Denkakte sich auf einen Gegenstand als Objekt bezieht, so ist es jedem Gegenstand wesentlich, Objekt eines möglichen Denkaktes, eines möglichen Bewußtseins zu sein: „être connaissable, pour parler ainsi, est une propriété inséparable de l'être, aussi bien que d'être un, d'être vrai et d'être bon, ou plutôt c'est la même chose que d'être vrai, ce qui est vrai étant l'objet de l'entendement, comme ce qui est bon est l'objet de la volonté." Man versteht, was der hier eingeführte Begriff der „Wahrheit" bedeuten soll: jede Vorstellung (cogitatio) erhebt, insofern sie Vorstellung eines Gegenstandes ist, den Anspruch wahr zu sein, d. h. den Gegenstand so vorzustellen, wie er wirklich ist, der Gegenstand seinerseits ist „wahr", sofern er eben Gegenstand einer richtigen Erkenntnis, einer ihn richtig abbildenden Vorstellung ist. Diese Beziehung zur Vorstellung gibt dem Begriff der Wahrheit seinen Sinn, so wie die Beziehung zum Willen dem Begriff des Guten seinen Sinn gibt.

Nun gibt Arnauld diesen Bestimmungen sogleich eine Wendung gegen Malebranche. Den eben zitierten Satz, daß jeder Gegenstand „connaissable", Objekt eines möglichen Bewußtseins, einer möglichen Vorstellung sei, stellt er der Malebrancheschen Lehre gegenüber, die für die Erkenntnis bestimmter Gegenstände — der geometrischen Gebilde und weiterhin der räumlich ausgedehnten Dinge als solcher — das Mittel besonderer repräsentierender „Ideen" fordert, ohne die eine solche Erkenntnis unmöglich wäre. Mit seiner These, daß jede Perzeption zugleich Modifikation des denkenden Ich und Perzeption, also Repräsentant eines Objekts sei, will er Malebranches Behauptung bekämpfen, der die Perzeptionen von Farben, Tönen, Schmerzen usw. als bloße Modifikationen des Subjekts faßt und sie von den auf räumlich ausgedehnte Dinge bezogenen, gegenständlichen, repräsentierenden Wahrnehmungen und Gedanken scheidet.

Indessen, so scharf Arnauld diese Gegensätze hervorhebt, so treffen sie doch nicht den eigentlichen Kernpunkt des Unterschiedes, sie sind bis hierher, wie Malebranche selbst in seiner Antwort ziemlich deutlich ausspricht, viel eher terminologischer als sachlicher Natur. Auch Malebranche kann zugeben, daß unser Bewußtsein von einer Mannigfaltigkeit von cogitationes, von Perzeptionen in dem weiten Sinn, den Arnauld diesem Terminus gibt, erfüllt ist, die einerseits als Modifikationen des Bewußtseins, andererseits als Repräsentationen von Gegenständen anzusehen sind. Er bestreitet keineswegs, daß, wenn wir eine Farbe wahrnehmen, sie uns als Farbe eines Gegenstandes erscheint, also als Perzeption eines Objektes, er bestreitet ebensowenig, daß, wenn ich einen Gegenstand sehe, der räumliche Ausdehnung und Form hat, dies Sehen in jedem Fall eine „Modifikation meiner Substanz" ist (vgl. Malebranche, „Réponse", cap. VI, 10). Und ebenso: Malebranche bestreitet nicht,

daß jeder nur mögliche Gegenstand — das Ich mit seinen Modifikationen, die äußeren Dinge, Gott — Gegenstand eines Bewußtseins, einer auf ihn gerichteten Erkenntnis sein kann. Aber dies Bewußtsein selbst kann nun ein seiner Art, Form und Tragweite nach verschiedenes sein — und mit dieser Unterscheidung erst beginnt der Gegensatz zu Arnauld —: es kann ein sentir und ein connaître sein, d. h. ein bloßes Erfassen, bewußt-sein einer einzelnen, partikulären Tatsache, ein rein empirisches Kennenlernen, und ein Einsehen notwendiger und allgemeingültiger Zusammenhänge. Farbe, Ton, Schmerz sind nur empirisch erkennbar, das Erkennen, in dem wir uns ihrer bewußt werden, ist ein bloßes Empfinden; Ausdehnung, Form und Zahl dagegen sind erkennbare Gegenstände in jenem anderen Sinn des Wortes: „sais-tu clairement ce que c'est que ton plaisir et ta joie, ta douleur et ta tristesse? Peux-tu comparer ces choses entre elles, pour en reconnaître les rapports aussi clairement que tu connais que six est double de trois, et que le carré de la soustendante d'un angle droit est égal aux carrés des deux côtés?" (a. a. O., Kap. VIII, 10). So unterscheidet Malebranche innerhalb des Wahrnehmungsinhaltes, der Perzeption im Arnauldschen Sinn, zwischen der nur empirisch erkennbaren „Materie" und der a priori erkennbaren „Form", um die hier durchaus passenden Kantischen Ausdrücke zu gebrauchen (es ist ein eigentümliches Zusammentreffen, daß, während wir bei Geulinx einen gewissen Ansatz zur Kantischen Kategorienlehre finden, bei Malebranche Anklänge an Kants Argumentationsweise in der transzendentalen Ästhetik unverkennbar sind). Aus der Verschiedenheit in der Erkenntnisweise aber ergibt sich die Notwendigkeit, einen verschiedenen Ursprung dieser Bestandteile unseres Bewußtseinsinhaltes anzunehmen. Und in der Beantwortung dieser Frage nach dem „Ursprung" gehen dann freilich Malebranche und Kant verschiedene Wege. Der Ursprung der Farben usw., schließt Malebranche weiter, kann nur in mir liegen, es handelt sich in ihnen um bloße Modifikationen des Ich, Ausdehnung und Form der Dinge dagegen erkennen wir durch feste, unveränderliche, allen gemeinsam gegebene „Ideen" im Platonischen Sinn. Diese Beantwortung der Frage nach dem „Ursprung" unserer Perzeptionen hängt mit dem anderen uns bereits bekannten Gedankengang zusammen: Alles Erkennen, das sich auf das eigene Ich und seine Modifikationen bezieht, ist immer nur empirisch, denn es ist immer nur partikulär und nur für mich allein gültig. Der Schmerz, den ich fühle, ist nur mein Schmerz, von meinen Farbwahrnehmungen weiß ich nicht, ob und wieweit ihnen ähnliche Wahrnehmungen im Bewußtsein Anderer entsprechen. Es hängt das auch offenbar damit zusammen, daß ich diese Dinge nur empirisch kennen lernen, nicht a priori erschließen und konstruieren kann: es wäre anders, wenn ich aus dem Wesen des Bewußtseins ableiten könnte, daß es diese und nur diese Modifikationen desselben — Farben, Töne, Gerüche, Tastempfindungen usw. und innerhalb dieser wiederum diese und nur diese Qualitäten geben müsse; wenn die Möglichkeit anderer solcher Modifikationen des Bewußtseins als der unserigen undenkbar wäre, wie das Dasein anderer als der uns bekannten regulären

Körper als unmöglich demonstriert werden kann. So fällt für Malebranche der Umkreis der nur empirischen Erkenntnis mit dem der auf das Ich und seine Modifikationen gerichteten Erkenntnis zusammen; der Gegenstand des „sentir" sind das Bewußtsein und seine Modi und umgekehrt alle auf das Ich gerichtete Erkenntnis ist immer nur ein sentir, kein connaître, sie trägt nur empirischen, nicht demonstrablen Charakter. Andererseits: überall wo unsere Erkenntnis auf räumlich ausgedehnte und örtlich bestimmte Dinge gerichtet ist, sind wir zugleich überzeugt, daß dieselben Dinge von verschiedenen Menschen wahrgenommen werden können. Diese Gemeinsamkeit der räumlichen Welt, ihre „Objektivität" im Gegensatz zur Subjektivität der Sinnesqualitäten ist für Malebranche die Folge der für alle Menschen gemeinsamen Erkenntnis des Raumes, der Ausdehnung: „l'étendue est un objet commun á tous les esprits; mille personnes peuvent voir une même colonne, je la prends numériquement. Ceux même qui sont dans la Chine peuvent voir le Louvre" (a. a. O., Kap. XIII, 5). So wird die „Objektivität" der räumlichen Welt mit der Allgemeingültigkeit der Mathematik in Beziehung gebracht, es gibt nur eine räumliche Welt, weil es nur eine Mathematik, d. h. nur einen Begriff der Ausdehnung für alle Menschen gibt. Zugleich fällt die apriorische Erkenntnis, das connaître, mit der auf das Ausgedehnte gerichteten Erkenntnis der Mathematik zusammen.

So entsteht die Malebranchesche Ideenlehre als Antwort auf die Frage nach der „Möglichkeit" einer allgemeingültigen und notwendigen Erkenntnis. Die mathematische Erkenntnis, das connaître, setzt erstens als Ausgangspunkt klare und deutliche Begriffe, letzten Endes den klaren und deutlichen Begriff der Ausdehnung voraus, und zweitens setzt sie ihn als allen denkenden Individuen gemeinsamen Begriff, und zwar gemeinsam im Sinn der numerischen Identität voraus, also einen und denselben intelligiblen Raum als Ziel- und Beziehungspunkt für das Denken aller denkenden Substanzen. Dieser Begriff der Ausdehnung ist nicht identisch mit dem gesehenen Raum, so wenig wie der Begriff des Dreiecks das gesehene und gezeichnete Dreieck ist, denn alles Gesehene als solches ist partikulär und ist subjektiv, d. h. die Modifikation des Bewußtseins eines Subjekts; aber daß wir in dem Gesehenen mehr erblicken, als eine bloße Modifikation unseres Bewußtseins, daß wir uns des Gesehenen als eines für alle denkenden Individuen gleichermaßen (an einer bestimmten Stelle desselben Raumes) existierenden und von allen wahrnehmbaren Dinges bewußt werden, kann nur daran liegen, daß im Sehen eben die eine Idee der Ausdehnung mit den Modifikationen des Bewußtseins zu einer Einheit sich verbindet — was wir sehen ist „l'étendue intelligible rendue sensible par la couleur". Indem ich mir bewußt bin ein Objekt zu sehen, verbindet sich die empfundene Farbe mit der Idee der Ausdehnung oder des Raumes mit dem Erfolg, daß ich mir der Farbe als Farbe eines Objekts, des Objekts als durch eine bestimmte Farbe von seiner Umgebung sich unterscheidenden Einzeldinges bewußt werde. Alles Bewußtsein, so stellte Arnauld fest, enthält zugleich die Be-

ziehung auf Subjekt und Objekt, es ist, das wird bei Malebranche aus diesem Gedanken, zugleich ein „sentir", eine innere Wahrnehmung, einer partikulären und rein tatsächlichen und ein „connaître" einer allgemeinen, für alle Individuen gemeinsamen und notwendigen Sphäre. Diese Sphäre des Notwendigen war zunächst die der mathematischen Gebilde, nun enthält aber auch der Begriff der Ausdehnung noch partikulär-Tatsächliches, Unbegründbares und Unableitbares, was sich schon aus der Möglichkeit, den ganzen Raum als nicht-existierend zu denken, ergibt. Erst mit dem Unendlichen schlechthin, mit Gott kommen wir zu dem absolut Allgemeinen und Notwendigen, demgegenüber wiederum die Idee der Ausdehnung als ein bloß Abgeleitetes, als eine Modifikation, nur freilich nicht unseres, sondern des göttlichen Denkens erscheint: „on ne sent que soi-même, et on ne voit ou connaît que Dieu" (Rép. á Arnauld, cap. IX, 13).

Ehe ich nun den Gegensatz Malebranche-Arnauld von der Seite Arnaulds her näher beleuchte, eine kurze Zwischenbemerkung zur Entwicklung des Malebrancheschen Systems. Die reife Form, in der uns Malebranches Lehre in seiner Antwort gegen Arnaulds Angriffe entgegentritt, ist offenbar erst allmählig entstanden und auch nicht ohne Beeinflussung durch die Arnauldschen Einwürfe entstanden. Die Punkte in der Descartesschen Philosophie, von denen Malebranche ausgeht, und an die sein eigenes Denken weiterbildend anknüpft, sind erstens das cogito ergo sum, zweitens die Lehre von den angeborenen Ideen, drittens der Gottesbeweis als Mittel, eine Existenz außerhalb des Bewußtseins zu erkennen. Aus dem cogitare, soweit es sich auf das eigene Ich und seine Erlebnisse bezieht, wird die bloße, der Notwendigkeit entbehrende innere Wahrnehmung, damit scheidet zugleich der Begriff der cogitatio und der res cogitans aus der Reihe der klaren und deutlichen, eingeborenen Begriffe, die den Ausgangspunkt und die Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntnis bilden, aus und es bleiben nur der Begriff der Ausdehnung und der Gottesbegriff. Hier aber kehrt nun der Cartesische Gedankengang, der diese Begriffe zu angeborenen Begriffen macht, in vertiefter und verschärfter Form wieder. Wie können wir als unvollkommene Wesen die Idee eines ens perfectissimum bilden? Als endliches Wesen die Idee des Unendlichen, als partikuläres die des Allgemeinen? „Peut-on tirer d'un être aussi limité que tu es, les idées de tous les êtres; d'un être d'une seule espèce, les idées de toutes les espèces; d'un être imparfait et déréglé les idées que tu as de la perfection et de l'ordre? Trouveras-tu dans la mutabilité de ta nature des vérités nécessaires; dans l'inconstance de tes volontés des lois incapables de changement; dans un esprit de quelques jours des verités et des lois éternelles?" (Méd. chrét.; Rép. á A. cap. VIII, 3). „Comment toi, qui es un être particulier, te modifierais-tu, pour te représenter une figure en général?" Man sieht nun, wie durch diese Fassung der Frage schließlich nicht nur ausgeschlossen wird, daß wir diese Begriffe inhaltlich geschaffen haben, sondern auch, daß sie überhaupt jemals Inhalte unseres Bewußtseins sein können im eigentlichen Sinn des Wortes. Und damit werden sie aus Modifikationen

unseres Bewußtseins zu Wesenheiten außer uns; ihr Erkennen ist nicht das unmittelbare Erfassen einer partikulären und empirisch zufälligen Bewußtseinstatsache, sondern das denkende Erfassen eines überindividuellen Gegenstandes. Zu bemerken ist dabei allerdings, daß offenbar Augustinische Gedankengänge in dieser Wendung bei Malebranche stark mitsprechen. Ohne Augustinisch-Platonischen Einfluß wäre die Hypostasierung der Ideen zu einer Welt allgemeiner Wesenheiten nicht möglich gewesen. Wenn dann Malebranche weiter jedes Bewußtsein eines Gegenstandes — das Sehen eines Dinges dient als besonderes Beispiel — als Kombination von sentir und connaître, von Bewußtseinsmodifikation und Erfassen einer allgemeinen Wesenheit aufzufassen sucht, so ist hier wohl die Terminologie und der Gedankengang Arnaulds nicht ganz ohne Einfluß gewesen.

Derselbe Gedankengang, der aus den angeborenen Begriffen im Bewußtsein allgemeine Wesenheiten außerhalb unseres Bewußtseins macht, führt zur Modifizierung des Gottesbeweises. Wir denken Gott, aber der Gottesbegriff kann nie Inhalt unseres Bewußtseins sein, also ist das Denken des Gottesbegriffs nur als ein in Beziehungtreten unseres Bewußtseins zu Gott selbst denkbar, an die Stelle des Gottesbegriffs tritt Gott selbst. Zugleich ist es schließlich immer dasselbe Moment des Allgemeinen, Notwendigen (Ewigen), Unendlichen, also ihre Teilnahme am Wesen Gottes, das auch die Ideen der Mathematik zu etwas macht, das mehr ist, als eine Bewußtseinsmodifikation, das sie in etwas außerhalb des Bewußtseins verankert zeigt — also ist dieses Etwas außerhalb des Bewußtseins schließlich allein Gott, die substance infinie, der gegenüber auch die Ausdehnung nur als modification infinie zu bezeichnen wäre.

Was nun die Erwiderung Arnaulds anlangt, so trifft Augustin den Kernpunkt des Gegensatzes, wenn er sich Malebranche gegenüber auf die „maxime commune des philosophes" beruft: „Universalia sunt tantum in mente" (Défense contre la réponse de Malebranche). Die Allgemeinbegriffe sind Erzeugnisse der abstrahierenden Betrachtung, die auf unsere Perzeptionen gerichtet ist: „il n'est en notre esprit que par la perception qu'il a d'un triangle en général qu'il s'est formée lors qu'il a considéré un espace terminé par trois lignes droites, en faisant abstraction, si elles sont toutes trois égales, on s'il y en a seulement deux d'égales, ou si elles sont toutes trois inégales; et faisant aussi abstraction si tous les trois angles sont aigus, ou s'il y en a que deux d'aigus, le troisième étant droit ou obtus." „Or il n'y a que l'esprit qui puisse faire ces abstractions; et ainsi le triangle en général ne pouvant être dans la nature il ne saurait être qu'objectivement dans l'esprit, c'est-á-dire dans la perception que l'esprit a d'un triangle en général. Or notre esprit ne peut avoir que des perceptions singulières . . . C'est donc dans des perceptions singulières que le triangle en général doit être objectivement." Die allgemeine Idee des Dreiecks entsteht, wenn wir das gegebene einzelne Dreieck unter Abstraktion von seinen individuellen Eigenschaften betrachten, sie ist ein Erzeugnis der distinctio rationis, also kann das allgemeine Dreieck nur in

einem abstrahierenden Bewußtsein existieren. Die Ideen Malebranches aber sind Hypostasierungen des im Bewußtsein befindlichen zu äußerer Wirklichkeit, überflüssige Verdoppelungen, der gleichen Art, wie die substantialen Formen der Scholastiker (des vraies et des fausses idées, cap. VII).

Dasselbe bringt Arnauld an anderer Stelle noch etwas ausführlicher. Ausgangspunkt aller unserer Erkenntnis sind die im Bewußtsein gegebenen Perzeptionen. Mit Beifall wird der gegen Gassendi gerichtete Satz Descartes zitiert: „que tout ce qui est contenu dans la vraie idée d'une chose, en peut être affirmé avec vérité." Nun gibt es in bezug auf unsere Ideen gleichsam eine doppelte Kenntnisnahme, die Arnauld als „vue directe" und „vue réfléchie" unterscheidet, d. h. es gibt das einfache Bewußtwerden der Perzeption im ganzen und das Reflektieren auf den Inhalt der Idee, in dem wir zerlegend das Einzelne erfassen, das in der Idee liegt, das, was sie an unterscheidbaren Einzelheiten „einschließt". Auf dieser vue réfléchie beruht die Möglichkeit der Abstraktion und damit die Bildung von allgemeinen Begriffen und die Gewinnung allgemeiner Erkenntnisse. Ich habe 20 Drachmen und 20 Arbeiter. Indem ich betrachte, was diese beiden Perzeptionen an Gemeinsamem haben, und an ihnen fortlasse, was sie Partikuläres an sich tragen, bildet sich aus ihnen „une idée abstraite du nombre de vingt", die ich nun anwenden kann auf 20 Pferde, Häuser usw. „C'est une troisième idée ou perception." Betrachte ich dann wieder diese allgemeine oder abstrakte Idee der Zahl 20, „par une vue réfléchie", so finde ich, daß sie sich z. B. in 2 gleiche Teile zerlegen läßt, eine Eigenschaft, die, für sich betrachtet, mir wiederum die Möglichkeit gibt, die abstrakte Idee der „geraden" Zahl zu bilden und mit einem besonderen Namen zu benennen. Ebenso finde ich durch die reflektierende Betrachtung der abstrakten Idee 20, durch welche Zahlen die Zahl 20 teilbar ist oder nicht und es ist nach der Art, wie oben die abstrakte Idee selbst charakterisiert wurde, selbstverständlich, daß die so gewonnene Erkenntnis für Arnauld ohne weiteres übertragbar ist auf alle 20 Gegenstände, gleichgültig, welcher Art sie sein mögen. Auf dieselbe Weise sehen wir in der Idee der Ausdehnung, daß alles Ausgedehnte beweglich und teilbar sein, in der allgemeinen Idee des Dreiecks, daß jedes Dreieck die Winkelsumme 2 R haben muß. So ist es jene „Reflektion", die uns „die Eigenschaften der Dinge in ihren Ideen sehen" läßt. Und wenn wir von „unmittelbarer" und „mittelbarer" Erkenntnis der Dinge reden, so kann diese Unterscheidung nur meinen das unmittelbare Erfassen unserer Ideen auf der einen, das Reflektieren auf den Inhalt, den sie einschließen, auf der anderen Seite (vgl. des or. et d. fauss. id. cap. VI). Die Ähnlichkeit dieser Abstraktionstheorie Arnaulds mit derjenigen Lockes ist unverkennbar. Man sieht mit anderen Worten, wie die aus der Cartesischen Philosophie gezogene Folgerung, daß alles Erkennen sich auf das in unseren einzelnen Perzeptionen gegebene Material stützen muß, das es zu beachten und zu zerlegen gilt — denn das ist die Folgerung, die Arnauld aus Descartes zieht —, wie diese Folgerung in ihren Konsequenzen zu der Erkenntnistheorie Lockes hindrängt. Zugleich ist hier der innere Gegensatz

zwischen der entschieden nominalistisch-empiristischen Abstraktions- und Begriffstheorie Arnaulds und dem Platonismus Malebranches am deutlichsten.

In der Polemik, die Arnauld gegen Malebranches Verwendung der Gottesidee führt, sieht man überall die Neigung, Malebranches Lehre pantheistisch, ja materialistisch zu deuten. Das Hauptmißverständnis des Malebrancheschen Systems, dem er dabei unterliegt, führt wieder auf denselben Differenzpunkt. In seiner „Verteidigung gegen die Antwort Malebranches" wirft Arnauld seinem Gegner eine Zweideutigkeit und Unklarheit des Ausdrucks vor. Die „étendue intelligible infinie", in der sich die Ideen Malebranches zusammenfassen, werde auf der einen Seite dargestellt als die Idee der Ausdehnung im göttlichen Geist, „l'idée par laquelle Dieu connaît tous les objets matériels et sur laquelle il les a formés". Auf der anderen Seite aber werde die Unendlichkeit der intelligiblen der Unendlichkeit der göttlichen Substanz selbst gleichgesetzt: „l'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire: c'est l'immensité de l'être divin" (Médit. IX, 9); „ces espaces immenses" fügt Arnauld hinzu, „sont donc nécessairement la substance divine, c'est-á-dire, qu'ils sont Dieu". Die letzte Wendung zeigt, wie Arnauld Malebranches Satz interpretiert: Gottes Unendlichkeit ist räumlicher Natur, wenn auch die Räumlichkeit eine „intelligible" ist. Wenn dann weiter Malebranche den intelligiblen Raum als notwendig, unendlich und ewig bezeichnet und ihn durch diese Eigenschaften von der jederzeit begrenzten und wechselnden materiellen Ausdehnung unterscheiden will, so, meint Arnauld, sei wenigstens zwischen dem intelligiblen Raum Malebranches und der ausgedehnten Materie Gassendis kein wesentlicher Unterschied mehr, da Gassendi auch seinem materiellen Raum die Eigenschaften der Unendlichkeit, Ewigkeit und Notwendigkeit zuschreibe. Durch den Abbé, dem Arnauld die Lehre Malebranches in den Mund legt, läßt er dann endlich den erwähnten „Widerspruch" dahin erklären, daß die Wendung, nach der der intelligible Raum eine bloße Vorstellung, eine Modifikation im göttlichen Geist sei, nur exoterisch gemeint wäre, während die These, daß wir im intelligiblen Raum die göttliche Substanz selbst erfassen, den wirklichen Gedanken Malebranches wiedergebe.

Das Mißverständnis, das Arnauld begeht, liegt klar am Tage, wenn man seine Worte mit denjenigen Malebranches vergleicht: Nicht daß der unendliche Raum Gott ist behauptet Malebranche, sondern daß die Unendlichkeit des Raumes die Unendlichkeit Gottes ist, will sagen, daß der Raum durch seine Unendlichkeit am Wesen Gottes, das ja durch das Attribut der Unendlichkeit selbst bezeichnet ist, „teilhat". Damit aber löst sich der Widerspruch, den Arnauld findet, ohne weiteres auf: Alles, was unendlich ist, hat Teil an dem Unendlichen oder ist, was dasselbe bedeutet, eine „Modifikation" des Unendlichen als solchen, das Unendliche als solche aber ist Gott, also ist der unendliche Raum ein Modus Gottes. Nehmen wir nun weiter hinzu, daß Gott seinem Wesen nach Geist, Denken ist, so werden seine Modifikationen zu modi cogitationis, d. h. zu Ideen. Der unendliche Raum wird zur Idee im Geiste Gottes und es wird die eigentümliche Wendung Malebranches ver-

ständlich: „que Dieu voit les corps par les idées qu'il en a, lesquelles idées sont l'essence même de Dieu." Auch der Unterschied zwischen Malebranche und Spinoza wird hier deutlich, der ganz zutreffend in Malebranches bekanntem Wort bezeichnet ist, daß für Spinoza Gott im Raum, für ihn der Raum in Gott sei. Noch anders: für Spinoza ist der Raum ein Attribut Gottes, für Malebranche ein Modus des (unendlichen) göttlichen Denkens. Freilich steht und fällt, wie man sieht, die Lehre Malebranches mit einer Platonisierenden Theorie des Allgemeinen und Abstrakten, sie kommt nur durch den Gedanken zustande, daß der allgemeine Begriff ein Identisches ist, unter das wir die einzelnen mannigfachen Gegenstände befassen, das wir im Einzelnen, hier und jetzt unserer Wahrnehmung Gegebenen wiedererkennen, das aber vom Einzelnen und Partikulären als solchen wesensverschieden ist. Identifiziert man, wie das Arnauld tut, das Allgemeine mit dem herausgelösten und für sich beachteten Teilinhalt, faßt man „das" Dreieck als das einzelne Dreieck in meinem oder einem anderen Bewußtsein, bei dem ich nur von bestimmten Eigenschaften abstrahiere, so ist ein Verständnis der Malebrancheschen Lehre von vornherein ausgeschlossen.

4. Teleologie und Kausalerklärung.

Die Anwendung der mathematischen Methode auf die Psychologie, auf die res cogitans führt bei Descartes dazu, daß dem Enthaltensein der Körper im Raum und dem Ableiten der Eigenschaften und Gesetze der Körperwelt aus den geometrischen Eigenschaften des Raumes das Hervorgehen der modi cogitationis aus dem Willen, als der kausierenden Kraft der Seele, parallel gesetzt wird. Bei Geulinx gestaltet sich die Sache etwas anders: auch für ihn besteht noch zwischen dem Willen — auch dem menschlichen — und seinem Effekt ein einsichtiger Zusammenhang, ebenso wie zwischen den Eigenschaften des Raumes, die die Geometrie entwickelt, und den Grundgesetzen der Körperwelt; aber es besteht kein eigentlicher Parallelismus mehr zwischen physikalischer und psychologischer Erklärung: Der Rekurs auf den Willen — den menschlichen und den göttlichen — bedeutet den auf die wahren Ursachen, während die physikalische Erklärung nur zu einem System allgemeiner Gesetze führt. Anders nun wiederum bei Malebranche: Auch der Zusammenhang zwischen dem menschlichen Willen und seinem Effekt (nicht nur in der äußeren, sondern auch in der inneren Willenshandlung) ist ein bloßer gesetzmäßiger Zusammenhang zwischen Bedingung und Bedingtem, kein einsichtiger Kausalzusammenhang. Solche Gesetze zu finden und aufzustellen aber ist die eigentliche Aufgabe und das Ziel der Erkenntnis: Urteilen heißt Beziehungen zwischen Gegenständen, allgemeine und notwendige Beziehungen, also Gesetze aufstellen, Schließen heißt Beziehungen zwi-

[1] Vgl. die oben zitierten Definitionen von Urteil und Schluß am Anfang der Recherche de la vérité, I. Buch.

schen Beziehungen aufsuchen, also schließlich ein System von Beziehungen, von Urteilen oder Gesetzen aufstellen. Dieser systematische Zusammenhang der Naturgesetze ist das letzte Ziel unserer gesamten Erkenntnis. Eben dieses Ziel ist freilich nur in der Physik, nicht in der Psychologie erreichbar; die Psychologie bleibt bei Tatsachenkonstatierungen der inneren Wahrnehmung und bei induktiven Verallgemeinerungen stehen, nur die mathematische Physik schreitet zu einem erklärenden System von Gesetzen fort.

Hinter jedem Gesetz aber steht nun als eigentlich wirksamer Faktor, als wahre Ursache ein göttlicher Willensakt. Weil Gott es so will, sind Reiz und Empfindung, menschliches Wollen und Bewegung des Körpers, Bewegung des stoßenden und des gestoßenen Körpers, Aufmerksamkeit und Vorstellung, auf die unser Merken gerichtet war, in dieser Weise aneinander gebunden. Dieses aneinander Gebundensein ist ein gesetzmäßiges eben weil die göttlichen Willensakte ihrem Wesen nach ewig und unwiderruflich, konstant und unabänderlich sein müssen, weil Gott nur in Gesetzen wollen kann. Noch mehr: die Gesetze, nach denen das Geschehen in der Welt verläuft, nach denen die Vorgänge in der Welt sich folgen, müssen die denkbar einfachsten sein oder sie müssen im Rahmen der einfachsten und überall gleichartigen Gesetze die größte Mannigfaltigkeit von Erscheinungen zu erzeugen gestatten. „Comprenez donc, qu'en Dieu il n'ya point de succession de pensées et de volontés, que par un acte éternel et immuable il connait tout et veut tout ce qu'il veut. Dieu veut avec une liberté parfaite et une entière indifférence créer le monde. Il veut former des décrets et établir des lois simples et générales pour le gouverner d'une manière qui porte le caractére de ses attributs“ (Entr. mét. VIII). „Parce que Dieu doit agir d'une manière simple et uniforme, il a dû se faire des lois générales, et les plus simples qui puissent être, afin que dans la nécessité de changement il changeât le moins possible et que par une même conduite il produisît une infinité d'effets différents“ (Entr. met. VII).

Zwischen okkasioneller Ursache und Effekt (bloßer Bedingung und Bedingtem) besteht kein irgendwie einsichtiger, verständlicher Zusammenhang; und umgekehrt: wo wir zwischen Ursache und Wirkung keinen einsichtigen Zusammenhang finden, kann es sich nur um einen okkasionellen, keinen wahren ursächlichen Zusammenhang handeln. Wo wir wahre Ursachen und Wirkungen vor uns haben, muß es auch möglich sein, mit Evidenz deutlich zu machen, daß diese Ursache eine solche Wirkung haben muß, die Wirkung und ihre Beschaffenheit aus der Ursache zu erschließen. Die einzige wirkliche Ursache aber ist Gott und die Wirkung, deren Beschaffenheit daher aus dem Wesen Gottes abzuleiten und zu erklären ist, ist der Inbegriff der obersten Gesetze, die die Aufeinanderfolge der Phänomene, oder die die okkasionellen Bindungen in der Welt der Phänomene beherrschen. Zwischen Bedingtem und Bedingung besteht kein einsichtiges oder dem Verstande durchsichtiges Band, wohl aber zwischen den Bedingungszusammenhängen einerseits und den Attributen Gottes andererseits.

Mit anderen Worten: Der einsichtige Zusammenhang zwischen wahrer Ursache und Wirkung führt bei Malebranche, da die einzige wahre Ursache Gott ist, zu einer teleologischen Betrachtung und weiter zu einer teleologischen Begründung der obersten Gesetze des mathematisch-physikalischen Systems. Die Mechanik gipfelt in einer Teleologie. Vor allem wendet Malebranche diese prinzipielle teleologische Betrachtung an auf die Gesetze der Bewegung, im besonderen auf die Stoßgesetze, „qui peuvent toutes se réduire à cette loi si simple et si naturelle, que les corps mus on pressés se meuvent toujours du côté qu'ils sont moins poussés, et qu'ils seraient mus avec des vitesses réciproquement proportionelles à leurs masses, si le ressort n'y changeait rien". Daß mit dem geringsten Kraftaufwand der größte Effekt erzielt wird, ist das Prinzip, von dem die Gesetze der Bewegungsübertragung beherrscht sind und aus dem sie in ihrer speziellen Form erklärlich und ableitbar sind.

Descartes hatte wohl gelegentlich die Berufung auf die göttlichen Attribute als Erklärungsgrund benutzt (gerade auch in der Ableitung der obersten Gesetze der Bewegung), aber er hatte die göttlichen Attribute in keiner Weise mit einer prinzipiellen teleologischen Naturerklärung in Beziehung gebracht, eine solche im Gegenteil durchaus abgelehnt. Bei Malebranche wird aus dieser gelegentlichen Berufung auf den göttlichen Willen als Ursache eine allgemeine Teleologie, die die mechanische Naturbetrachtung erst zum in sich geschlossenen System ergänzt. Malebranche stellt hier den Übergang von Descartes zu Leibniz dar, wie für Leibniz ist es für ihn eine Hauptaufgabe, Mechanik und Teleologie zu versöhnen. Durch zwei weitere Punkte wird die Ähnlichkeit mit Leibniz noch größer: An Leibnizens Unterscheidung zwischen rein logisch-mathematisch begründeten, auf dem Satz des Widerspruchs beruhenden Vernunftwahrheiten und teleologisch (durch den Satz vom zureichenden Grunde) begründeten Tatsachenwahrheiten erinnert es, wenn auch Malebranche zwei Arten von Wahrheiten oder „Beziehungen", die in Gott ihren Grund haben, einander gegenüberstellt: die spekulativen und die praktischen Wahrheiten, die „rapports de grandeur" und die „rapports de perfection". „Deux fois deux font quatre: c'est un rapport d'égalité en grandeur; c'est une verité spéculative qui n'excite point de mouvement dans l'âme, ni amour, ni haine, ni estime, ni mépris etc. . . . Dieu renferme en lui tous les rapports de perfection. Or il connait et il aime tout ce qu'il renferme dans la simplicité de son être. Donc il estime et il aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables et estimables. Il aime invinciblement l'ordre immable, qui ne consiste et ne peut consister que dans les rapports de perfection qui sont entre ses attributs et entre les idées qu'il renferme dans sa substance" (Entr. met. VIII). Neben der nur logisch-mathematischen steht die teleologische Begründung der Naturgesetze, die ihrerseits ihre Berechtigung dadurch erhält, daß die Gesetze Willensakte Gottes sind; überall da aber, wo diese teleologische Begründung Platz greift, muß es sich um Gesetze handeln, die ihren Grund im setzenden und schaffenden Willen Gottes haben.

Der zweite Punkt betrifft die organische Natur. Wie bei Leibniz hängt bei Malebranche die Neigung zur Teleologie zusammen mit einer Neigung dazu, die organische Natur der nur mechanischen Betrachtung und Erklärung zu entziehen. Aus rein physikalisch-mechanisch wirkenden Ursachen läßt sich Entwicklung und Wachstum, nicht aber die Entstehung eines so wunderbar gebauten Wesens, wie einer Pflanze oder eines Tiers begreifen, ein „Newton des Grashalms" ist unmöglich, um das bekannte Wort Kants zu zitieren. Wollen wir also hier nicht zu der Annahme eines fortwährend sich wiederholenden göttlichen Schöpferaktes greifen, so müssen wir uns zu dem Gedanken entschließen, daß die schlummernden Keime aller Organismen von Anfang der Welt an bereits vorhanden waren und sich nur nach Maßgabe der in der Welt herrschenden mechanischen Kräfte zu vollständigen Individuen auswuchsen. Fast noch prononzierter als Leibniz stellt sich Malebranche auf den Boden der Präformationslehre, die ihm wiederum Anlaß gibt, die Macht der göttlichen Schöpfertätigkeit und die Schönheit und Vollkommenheit der Schöpfung selbst zu bewundern: wie hoch entwickelt, ein wie wunderbares Produkt war die aus der Hand Gottes hervorgegangene erste Biene, wenn in ihr alle Bienen bis zum heutigen Tag (von denen jede der im Jahre 1687 existierenden Bienen am Schöpfungstage mindestens 6 Millionen mal kleiner sein mußte als die geschaffene Mutterbiene) eingeschachtelt waren! Die mechanische Welterklärung, bei Descartes die alle Probleme lösende wissenschaftliche Universalmethode, findet also an dem Dasein der Organismen ihre Grenze, angesichts deren man zugleich auf die „substanzialen Formen" zurückgreift, die Descartes aus der Physik endgültig verbannt zu haben glaubte, denn die in die Materie hineingelegten Samen der Tiere und Pflanzen sind ja solche substanziellen Formen.

Spinoza.

I. Erkenntnistheoretische Grundbegriffe.

Vielleicht mehr als bei einem irgendeinem anderen Denker des 17. oder 18. Jahrhunderts verbinden sich bei Spinoza typisch „moderne" Züge, die ihn als den Vorläufer einer neuen Zeit, eines neuen Naturverhältnisses und Naturgefühls möchte ich sagen, erscheinen lassen, mit anderen Dingen, die hinter der Denkweise seiner Zeit entschieden zurückstehen. An Brunos Entwicklung sehen wir, wie die Kopernikanische Lehre als ein Bruch mit der jetzt als naiv und eng erscheinenden anthropozentrischen Weltanschauung des Mittelalters empfunden wird, wie der Gedanke der „Einheit" und der „Unendlichkeit" der Welt — die beiden Pole des Giordano Brunoschen Gedankensystems — und die aus ihnen sich ergebende Konsequenz, daß der Mensch als ein winziger, verschwindender Teil, ein Stäubchen, dem All gegenübersteht, aber doch als Teil eben, in dem dasselbe Leben pulsiert, als Mikrokosmus sich in seinem Gefühl zur Höhe des Makrokosmus zu erheben vermag: wie alle diese Gedanken erfüllt sind von dem bewußten Gegensatz gegen eine

anthropozentrische Weltauffassung, die die Natur nur „für“ den Menschen und den Menschen in ähnlichem Sinn „für“ Gott geschaffen sein läßt, der eben damit besonders vermenschlicht erscheint, denn Vermenschlichung Gottes und anthropozentrische Naturbetrachtung bedingen sich wechselseitig. In dem vollen Bewußtsein dieses Gegensatzes und in der Forderung, daß die Wissenschaft zunächst in diesem Sinn alle naiv-anthropozentrischen Verobjektivierungen nur für den Menschen geltender Begriffe ausschalten und überwinden müsse (zu denen ja auch in allererster Linie die Vermenschlichung Gottes gehört), geht im ganzen 17. und 18. Jahrhundert niemand so weit und ist niemand so klar, als Spinoza. Man vergleiche die uns heute so lächerlich erscheinende Teleologie der Aufklärung, die die Welt als die beste aller möglichen dadurch rechtfertigt, daß sie auf die vielen überaus nützlichen und erbaulichen Dinge hinweist, die sie für den Menschen enthält, diese Teleologie, deren kindlicher Optimismus in den „pantheistischen“ und „atheistischen“ Schriften der Zeit ebenso erkennbar wird, wie in den theistischen und auf christlicher Basis stehenden, mit der Teleologie eines Fichte, Schelling und Hegel; dann versteht man am besten, warum im Anfang des 19. Jahrhunderts Spinoza fast als der einzige vorkantische „Philosoph“ der neueren Zeit angesehen wird, obgleich er dem teleologischen Bedürfnis und dem Theodiceebedürfnis der nach-Kantischen Philosophen, der Begründer der Philosophie der „Entwicklung“, so gar nicht entgegenkommt. Teleologische Systeme und Versuche, auf dem Wege des Glaubens und des philosophischen Tiefsinns das ewige Problem der Theodicee zu lösen wird es immer geben, aber die naive Art des vorvorigen Jahrhunderts, den Durchschnittsmenschen mit seinen Alltagsgedanken und -bedürfnissen ohne weiteres zum Maß aller Dinge zu machen, erscheint uns heute als überwundener Standpunkt, dem gegenüber uns das diametral entgegengesetzt eingestellte Spinozasche Denken als „modern“ und seiner Zeit vorauseilend anmutet.

Der eine Hobbes ist hier mit Spinoza zusammen zu nennen. In Hobbes lebt der gleiche bewußte Gegensatz gegen alle anthropozentrische Betrachtung, das gleiche Streben, in der Wissenschaft alle durch den zufälligen Gesichtspunkt des Subjekts bedingten Auffassungen und Begriffe auszuschalten, sein „Naturalismus“ hat wesentlich hier seinen Ursprung. Nur daß bei Hobbes seine ganze Metaphysik im Grunde um den einen Gedanken der „mechanischen Notwendigkeit“ kreist, während sich Spinoza des ganzen Rüstzeugs der Cartesischen Begriffe bedient. Man denke daran, um die polemische Grundeinstellung gegen die anthropozentrische Denkweise sich recht deutlich zu machen, wie bei beiden die „Willensfreiheit“ als eine subjektiv, durch die Enge unseres zufälligen Standpunkts und die Begrenztheit unseres Erkennens bedingte Selbsttäuschung erscheint, wie Entsprechendes ganz allgemein für alle Teleologie behauptet wird. „Zufall“ und „Zweck“ sind Begriffe, die die Dinge nicht in ihrer Beschaffenheit an sich, sondern in ihrer Beziehung auf uns (bzw. unser Wissen, unsere Unwissenheit) bezeichnen, sie dürfen daher

in der Wissenschaft keine Verwendung finden.[1] Man versteht von hier aus, wie der Begriff der unendlichen und „vollkommenen“ göttlichen Ursache der Dinge, den Spinoza von Descartes übernimmt, sich bei ihm wandeln muß, und mit ihm der Gedanke der „Vollkommenheit“ des Universums. Das Verhältnis des „Göttlichen“ zum „Guten“ konnte in doppelter Weise gedacht werden. Entweder: Gottes Wille oder Gottes Gebot bestimmt, setzt fest, was gut und böse ist; gut ist diejenige Handlungsweise, die einem vorausgesetzten göttlichen Gebot entspricht. Oder: Gott gebietet den Menschen das Gute, weil es das Gute ist, es gibt ein an sich Gutes, Gottes Wille, als des vollkommensten Wesens aber kann nur auf dieses Gute an sich gerichtet sein. Beide Wege sind für Spinoza ausgeschlossen. Der erste ist für ihn unmöglich, weil er Gott als Wesen voraussetzt, das wie ein Mensch „gebietet“ und „verbietet“. Den zweiten aber (den Malebranche und Leibniz gehen) lehnt Spinoza mit noch größerer Schärfe und Entschiedenheit ab,[2] hierin wieder in Übereinstimmung mit Hobbes, da er ein Abstraktum — das Gute an sich — zu einem an sich Wirklichen macht, und noch dazu einen abstrakten Begriff, der gar nicht eine Beschaffenheit der Dinge, sondern eine Beziehung zu uns, zu unserem Gefühl bezeichnet; ein Gutes und Schlechtes in dem Sinn, den wir zumeist mit diesen Worten verbinden, gibt es nur für den Menschen und vom Standpunkt des Menschen. Es bleibt nun nur ein Ausweg: Der Begriff der „Vollkommenheit“ wird, auf Gott und die Natur angewandt, alles moralischen Inhalts entkleidet und rein logisch gefaßt. Es gibt mit anderen Worten einen doppelten Begriff des „Guten“ und „Vollkommenen“. Einen rein subjektiven, der hervorwächst aus dem Begriff des Nützlichen, Angenehmen, hergenommen ist von der Rücksicht darauf, ob uns die Dinge gefallen oder mißfallen. Daneben gibt es den Begriff des Guten, der einfach mit dem des Positiven zusammenfällt. Das Gute ist das Vollkommene, d. h. das Vollendete, Umfassende, das Ganze im Gegensatz zum Fragment (es gibt ja für Spinoza keine „Teile“ der Welt, die nicht „Fragmente“ wären, d. h. die nicht nach Vollendung und Erfüllung im Ganzen des Alls verlangten, nicht wie der Summand zur Summe, sondern wie der Punkt zur Linie verhält sich der einzelne Körper zur res extensa und das Einzelbewußtsein zur res cogitans), das Unendliche im Gegensatz zum Endlichen, d. h. wiederum zum Eingeschränkten, Begrenzten oder in seinem vollen Sein Gehemmten, das Positive zum wenigstens teilweise Negierten (Anm. 1 zu Lehrsatz 8, Teil I der Ethik: Endlichsein ist in Wahrheit die teilweise Verneinung, Unendlichsein die unbedingte Bejahung der Existenz einer Natur. 36. Brief an Hudde: „begrenzt“ bedeutet nichts Positives, sondern bloß ein Fehlen der Existenz in der als begrenzt gedachten Natur). In diesem Sinn ist Gott und die Natur vollkommen, d. h. unendlich in jeder Beziehung und damit ausschließlich positiv. Aus der ethisch-psychologischen Überlegung, die den Grund der unzerstörbaren Lust allein im Genuß der

[1] Der Gedanke ist bekanntlich zuerst ausgesprochen von Demokrit. Auf die Kanäle, die Spinoza mit der Antike verbinden, gehe ich hier absichtlich nicht näher ein.

[2] Kurzer Traktat I, Kap. IV; Ethik, Anhang des 1. Teils u. a. a. O.

ewigen Dinge nachweist, ergibt sich dann die ethische Forderung, unsere Wertungen mit diesem „Wert" an sich in Einklang zu bringen, im Sinn der Stoa nach der Natur zu leben. Also nicht „die Natur ist gut", insofern sie sich irgendwelchen Wertungen unsererseits gemäß verhielte, an unseren Wertungen gemessen sich als gut erwiese, sondern unsere Wertungen sind endgültig und unumstößlich erst dann, wenn unser Werten und Wollen sich auf das richtet, das will und gut heißt, was auch in der Natur das Wesentliche und Ewige ist.

Ein weiterer Punkt, dessen scharfe Betonung bei Hobbes wie bei Spinoza in Beziehung zu dem Kampf gegen das Anthropozentrische in der Philosophie und Wissenschaft steht, wurde im Voraufgehenden schon gestreift: es ist die energische Abwehr aller Hypostasierung des Abstrakten und Allgemeinen zu wirklichen Gegenständen. Die allgemeinen Begriffe sind subjektive Gebilde, Gedankenwesen, Vorstellungen in uns,[1] sie zu wirklichen Gegenständen machen heißt unsern Verstand mit seiner begrenzten und „zufälligen" Auffassung der Dinge zum Maß der Objektivität machen.[2] Die gleiche Spitze gegen das Anthropozentrische erhält wie der Kampf gegen die abstrakten Begriffe (der nur das Gegenstück fordert, daß für den Begriff der „Ausdehnung" und des „Denkens" eine besondere Stelle geschaffen wird) so auch die Lehre von der Subjektivität der sekundären Qualitäten: Mit den Begriffen des Guten, Schönen, Häßlichen werden die Sinnesqualitäten, z. B. warm und kalt, auf gleicher Stufe als Begriffe genannt, die, subjektiven Ursprungs, von uns zu Unrecht objektiviert werden.[3] Endlich macht Rivaud[4] mit Recht darauf aufmerksam, wie die Art, in der Spinoza seine Begriffe der „Essenz" und „Existenz" auf den Menschen anwendet, die deutliche Tendenz verrät, die Doppelnatur des Menschen zu bezeichnen und deutlich zu machen, die ihn auf der einen Seite an der Ewigkeit und Unzerstörbarkeit der Natur teilnehmen läßt, auf der anderen Seite ihn zum vorübergehenden, dem Tode preisgegebenen Wesen macht („les essences des choses sont de toute éternité et demeureront de toute éternité immuables" — Kurzer Traktat I, Kap. 1). Das alles soll natürlich nicht heißen, daß dieser metaphysische Naturalismus das Gegenteil der anthropozentrischen Weltansicht, die Wurzel der hier angeführten Ideen sei, sondern es soll nur zeigen, wie die verschiedensten Elemente der Spinozistischen Philosophie erfüllt sind von dem Geist dieser Metaphysik und ihrer polemischen Tendenz.

Bedauerlich ist es, daß wir von der Entwicklung dieser Dinge bei Spinoza so wenig wissen, sie treten uns schon im kurzen Traktat — der bekanntlich, wie Freudenthal überzeugend nachgewiesen hat, kein „Jugend-

---

[1] Kurzer Traktat 2. Gespräch und Kap. VI im I. Teil; Ethik II, Anm. 1 zu Lehrsatz 40.

[2] Ethik II, Lehrsatz 40, Anm. 1.

[3] Anhang zum 1. Teil d. Ethik, auch der (6.) Brief an Oldenburg mit Anm. zu Boyle.

[4] Rivaud, les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza. Paris 1905. S. 10f.

werk", sondern ein unfertiger Entwurf ist — so fertig und sicher entgegen wie in der Ethik. In fortschreitender Entwicklung sehen wir im Grunde nur die Darstellung, das System als solches, das getragen von dem Streben nach möglichster deduktiver Geschlossenheit und systematischer Einheit, allmählich den aus Descartes, im Besonderen dem Versuch einer mathematischen Darstellung im Anhang zur Antwort auf die zweiten Einwürfe gegen die Meditationen, geschöpften Anregungen gegenüber (die im kurzen Traktat und in den Cogitata metaphysica noch so unverkennbar überwiegend wirksam sind) eine immer größere Freiheit und Selbständigkeit gewinnt. Zu beachten ist jedoch dabei, daß dieser Fortschritt offenbar auch für Spinoza selbst mehr eine formale, als eine inhaltliche Vervollkommnung seiner Lehre bedeutet: wie z. B. der Briefwechsel mit Oldenburg[1] deutlich erkennen läßt, erachtet es Spinoza als relativ gleichgültig, d. h. als eine Frage der Zweckmäßigkeit, der Denkökonomie, ob wir diesen oder jenen einzelnen Satz als Grundsatz oder Lehrsatz behandeln, als unbeweisbares letztes Axiom ansetzen, oder noch weiter zurückführen. Nicht daß es auf die einzig richtigen letzten Axiome gebaut ist, die unerweislichen Sätze und unauflöslichen Begriffe, nach denen später etwa Kant sucht, und die er dann auch in der kritischen Zeit in Kategorien und Grundsätzen gefunden zu haben glaubt, sondern die Geschlossenheit des in sich zurücklaufenden Ringes der Beweisführung sichert die Wahrheit des Systems. Fundamental und unveränderlich sind für das System von allen Begriffen, die in seinen Definitionen und Axiomen eingeführt werden, nur die drei, die von Anfang an dem Rüstzeug des Cartesischen Denkens entnommen werden: Der Gottesbegriff mit dem ontologischen Gottesbeweis, der der extensio und der cogitatio. —

Es ist nun merkwürdig zu sehen, wie sich mit jenen „modernen" Zügen der Spinozaschen Metaphysik, von denen die Rede war, ein Erkenntnisbegriff verbindet, der „unmoderner" ist, als der irgendeines anderen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts. Genauer gesagt: Mehr als Descartes, Malebranche, Locke, Leibniz hält Spinoza an dem Gedanken fest, daß das Erkennen ein Abbilden oder Wiederspiegeln eines außerhalb seiner befindlichen Gegenstandes ist, weniger als bei irgendeinem der Genannten tritt bei ihm die Annäherung an den Kantischen Erkenntnisbegriff hervor, für den das Erkennen eine Verarbeiten, ein unter Gesetze bringen eines gegebenen Materials ist.

Am deutlichsten zeigt sich das im Verhältnis zu Descartes. So viel Spinoza in allen seinen Schriften von Descartes übernimmt, so tritt doch auffallend der eine Grundgedanke des Cartesischen Systems zurück: das cogito ergo sum. Man beachte, was das cogito ergo sum eigentlich bei Descartes bedeutet. Alles Erkennen ist zunächst ein unmittelbares Erkennen oder Erfassen von Ideen im Bewußtsein. Diese Ideen erheben freilich den Anspruch,

---

[1] Vgl. insbesondere den 4. Brief an Oldenburg, auch Anm. 2 zu Lehrsatz 8 der Ethik (I), in der von einem Lehrsatz gesprochen wird, der auch als Grundsatz gelten könnte.

Dinge abzubilden, zu repräsentieren, auszudrücken, aber es ist die Frage, ob dieser Anspruch nicht eine Täuschung ist, der wir unterliegen, die uns irreführt. Erst der Umweg über die Wahrhaftigkeit Gottes bringt diesen Zweifel zum Schweigen. So wird durch das cogito ergo sum ein Primat der unmittelbar gewissen direkten Erkenntnis der modi cogitationis und damit der Seele vor der durch diese Erkenntnis der Ideen erst hindurchgehenden vermittelten Erkenntnis des Körpers begründet; wir erkennen eigentlich und zunächst die Idee im Bewußtsein und schließen von ihr auf Beschaffenheit und Existenz des Körpers. Vergleichen wir damit Spinoza, so finden wir hier denselben Begriff der cogitatio, des Bewußtseins, der Idee. Aber der Primat der Erkenntnis der Seele vor der des Körpers, der Gedanke, daß alles Erkennen zunächst ein Erkennen von Ideen ist, wird abgelehnt. Es ist nicht nötig, daß ich, um Peter zu erkennen, erst die Idee des Peter erkenne, so wenig wie ich um etwas zu wissen, erst wissen muß, daß ich weiß. Es ist dies ebensowenig nötig, wie zur Erkenntnis des Dreiecks die des Kreises nötig ist.[1] Positiv gesprochen: jeder Idee ist wesentlich die Beziehung auf einen Gegenstand, auf ein Ideat, denn jedes Wissen ist ein Wissen um oder von Etwas. Das Erkennen der Idee nun, des Wissens, ist etwas anderes als das Erkennen des Gegenstandes in der Idee, dieses Erkennen des Ideats, das mit dem bloßen Dasein der Idee schon vollzogen ist. An die Stelle des Descartesschen Primats tritt der umgekehrte Gedanke: um zu wissen, daß ich weiß, muß ich zuvor etwas wissen.[2] Zugleich erfährt damit der Begriff des Bewußtseins eine charakteristische Verschiebung: es wird zur Idee der Idee, die Reflexion auf sich selbst wird ihm wesentlich.[3]

Im Wesen der Idee liegt die Beziehung auf den Gegenstand, ihr Wesen ist es, den Gegenstand abzubilden oder auszudrücken. Darin liegt bereits eo ipso die Wirklichkeit dieses Gegenstandes, genauer: daß überhaupt der Idee ein Sein entspricht. Daraus ergibt sich von vornherein als selbstverständlich die ablehnende Stellung Spinozas gegenüber einem phänomenalistischen oder idealistischen Zweifel an der Realität der „Außenwelt". Im kurzen Traktat wird noch, wohl unter dem Einfluß Descartesscher Gedanken, ein förmlicher „Beweis" für diese Realität gegeben: wenn wir den Ideen die unmittelbare Beziehung auf ein Sein nehmen, d. h. diese Beziehung für eine Täuschung erklären, so bleibt uns nur übrig anzunehmen, daß die Phantasie der einzige Ursprung aller unserer Ideen ist, unter dieser Voraussetzung aber wäre es niemals zu begreifen, warum wir gerade diese Vorstellungen und keine andern haben, warum wir eher dies als jenes begreifen sollten. In de emend. int. wird dasselbe Argument wieder, aber nur ganz kurz berührt: Wer der Seele die Fähigkeit zuschreibt, durch ihre eigene Kraft Empfindungen und Ideen hervorzubringen, die nicht Empfindungen und Ideen der Dinge sind, also die Seele etwas wahrnehmen läßt, was weder an

[1] De emend. int.
[2] Ebenda.
[3] Ethik II. Lehrsatz 21, Anmerkung.

sich noch irgendwo ist, macht sie zu einer Art göttlichen Wesens, schreibt ihr göttliche Schöpferkraft zu. Freilich scheint Spinoza der Gedanke dieser Gegner so unsinnig, daß ihre Widerlegung gar nicht lohnt. Man muß den eigentlichen Sinn des Arguments sich gegenwärtig halten. Unsere Vorstellungen haben einen bestimmten Inhalt. Es muß oder kann daher die Frage gestellt werden, warum wir gerade Vorstellnugen dieses und keines anderen Inhalts haben (z. B. warum wir Vorstellungen ausgedehnter Dinge haben), nicht nur nach der Ursache, die unserer einzelnen bestimmten Idee Existenz gibt, sondern nach dem Grunde, aus dem sie Vorstellungen dieses Inhalts, dieser Qualität sind. Und dieser Grund liegt und kann nach Spinoza nur liegen in der eigenartigen Beziehung, in der unsere Vorstellungen zu den „Dingen", den Körpern, in der besonderen „Nähe", in der diese Dinge in ihrer „formalen" Existenz zu den Vorstellungen stehen, d. h. eben darin, daß die Vorstellungen bestimmte Dinge wiederspiegeln, das „objektiv" existierende Gegenstück zu den „formal" existierenden Dingen sind.[1] Lassen wir diese Beziehung unserer Vorstellungen zu real existierenden Dingen fort, so wird der Verstand oder die Phantasie das Einzige, in dem wir den Grund für den Inhalt unserer Vorstellungen suchen können und das heißt, auf die Angabe eines solchen Grundes überhaupt verzichten, da wir nie sagen können, warum der Verstand gerade Vorstellungen dieses Inhalts ausgewählt hat. Wenn im kurzen Traktat die Dinge kurz als „Ursachen" der Vorstellungen bezeichnet werden, so ist das natürlich nicht korrekt im Sinn des fertigen Systems.[1] Nicht die Dinge sind Ursachen unserer Vorstellungen, sondern die Wesensbeziehung zwischen idea und res ist der Grund für den Inhalt unserer Vorstellungen. Das ganze Argument des kurzen Traktats aber entspringt offenbar dem Gedanken, den wir schon als eine der verschiedenen Bedeutungen kennen, die Descartes seinem Satz von der notwendigen Beziehung der „objektiven" zur „formalen" Realität gab: dem Gedanken, daß „objektive" und „formale" Realität sich eben wie zwei „Seinsweisen" derselben Sache verhalten.[2]

Man nehme hierzu zunächst hinzu die Ausführungen über „Ens reale" und „Ens rationis" in den Cogitata metaphysica.[3] Es ist eine völlig schiefe Einteilung, wenn man diese beiden Begriffe koordiniert, also das Seiende

---

[1] Der Begriff der Seele und der Vereinigung von Seele und Körper im kurzen Traktat wird noch weiter unten kurz behandelt werden. Hier nur so viel: Aus der Wechselwirkung zwischen Seele und Körper bei Descartes, dem wechselseitigen aufeinander Handeln und voneinander Leiden, das hier die „unio" zwischen Seele und Körper ausmacht, ist im kurzen Traktat Spinozas auch an den Stellen, an denen noch der Cartesische Begriff der res cogitans, der einheitlichen Seelensubstanz, mehr oder weniger deutlich festgehalten wird, etwas wesentlich anderes geworden: Die Beziehung zwischen Seele und Körper besteht jetzt auf der einen Seite darin, daß die Affekte die Richtung der Bewegung der Lebensgeister beeinflußt, auf der anderen Seite darin, daß die Seele den Körper „erkennt", d. h. daß ihre Ideen, ihre modi, die Affektionen des Körpers wiederspiegeln, daß schließlich die Seele die Idee des Körpers selbst wird.

[2] S. S. 28. Man vgl. dazu die Ausdrucksweise, deren sich Spinoza in der Anm. zum 7. Lehrsatz des II. Teil der Ethik bedient.

[3] Cog. met. I, cap. 1.

überhaupt in reales Seiendes und bloß gedachtes Seiendes einteilt, denn was wir ens rationis hier nennen, ist eben ein non-Ens, oder es ist ein bloßer modus cogitandi, dem kein Seiendes entspricht, das in ihm vorgestellt wäre. Auf die Gegenfrage: ist denn das Ens rationis ein bloßes Nichts? ist zu antworten: in der Tat, nämlich dann finden wir „Nichts“, wenn wir das, was der Name des ens rationis besagt, außerhald des Intellekts suchen, andererseits ist freilich das Ens rationis selbst nicht „Nichts“, sondern eben ein modus cogitandi und insofern ein Ens, aber ein Ens reale. Es gibt also nicht Entia realia und Entia rationis, sondern nur Entia und non-Entia, oder modi cogitandi, die nur modi cogitandi und solche, die „Ideen“ sind d. h. die Dinge wiederspiegeln, Seiendes abbilden und damit, wie Spinoza an derselben Stelle hervorhebt, den Anspruch erheben „wahr“ zu sein. Ein modus cogitandi, rein als solcher betrachtet, kann nicht wahr oder falsch sein, der Affekt der Liebe z. B. kann nicht wahr oder falsch, er kann nur gut oder schlecht sein.

Hier und ebenso nun an verschiedenen Stellen in de emend. int. und in der Ethik wird die Existenz der Außenwelt direkt auf den Begriff der Wahrheit gegründet. Es gehört zur Natur eines denkenden Wesens, „wahre oder adäquate“ Ideen zu bilden. Eine wahre Idee aber muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen (Grundsatz 6 des 1. Teils der Ethik, Cog. met. I, 6), die Wahrheit selbst oder das objektive Sein der Dinge heißt es in de emend. Daraus folgt in der Ausdrucksweise der zuletzt genannten Schrift, daß die Gewißheit selbst nichts weiter ist, als „modus, quo sentimus essentiam formalem“. Aus demselben Grunde wird im Lehrsatz 30 des I. Teils der Ethik bewiesen, daß, was im Verstande objektiv, notwendig in der Natur vorhanden sein müsse.

Machen wir mit dem Gedanken ernst, daß wir als denkende Wesen wahre oder adäquate Ideen haben, die wir auch als solche erkennen können müssen, so folgt, daß die bloße Zergliederung oder Analyse der Idee selbst uns zeigen muß, ob sie eine wahre Idee ist, also ob ihr ein Sein entspricht. Nicht daß alle unsere Ideen wahr sind, sondern daß überhaupt in unseren Ideen Wahrheit, oder Beziehung auf ein Sein steckt, war vorausgesetzt worden, soll dieses Sein erkennbar sein (was von Spinoza ohne weitere Begründung ebenfalls vorausgesetzt wird), so muß es in uns wenigstens eine wahre Idee geben „als angeborenes Werkzeug, durch deren Erkenntnis zugleich der Unterschied erkannt wird, welcher zwischen dieser Wahrnehmung und allen übrigen besteht“ (de em. int.). Niemand kann wissen, daß er die höchste Gewißheit besitzt, wenn er nicht eine adäquate Idee oder das objektive Wesen einer Sache hat (ebenda). Es muß also innere Merkmale geben, die uns die wahre Idee als wahr erkennen lassen (Def. 4, Ethik II), das bloße Haben der wahren Idee muß genügend sein, um ihre Wahrheit zu erkennen und es bedarf keines weiteren äußeren Kriteriums.

Es ist klar, daß wir damit zugleich einmünden in das Descartessche Wahrheitskriterium der clara et distincta perceptio. Nur daß Spinoza in gewisser Weise dieses innere Merkmal der Wahrheit noch schärfer nimmt als Descartes,

indem er die Descartessche Urteilslehre abweist, soweit sie das als wahr und falsch Erkennen unserer Ideen zu einer Sache des Willens macht. Nicht ein äußerlich zu der Idee hinzutretendes Bejahen oder Verneinen setzt die Idee als wahr oder falsch, sondern die Bejahung gehört zur Wesenheit der bejahten Idee, ist nicht noch etwas anderes neben ihr und kann ohne sie weder sein noch begriffen werden, wie auch umgekehrt die Idee nicht ohne diese Bejahung sein und begriffen werden kann.

Die Aufgabe, die wahre Idee zu suchen und von allen übrigen zu unterscheiden, wird daher als erste Aufgabe der Erkenntnis in de int. emend. bezeichnet. Die Stellung dieser Aufgabe erinnert an den methodischen Zweifel Descartes, nur daß dieser Zweifel im cogito ergo sum, die Spinozasche Frage gleich im ontologischen Gottesbeweis die befriedigende Lösung findet. In de emend. int. wird der wahren Idee die falsche und die zweifelhafte gegenübergestellt, zu denen sich dann weiter die fiktive Idee gesellt und es wird die Frage ihres Unterschieds erörtert, in den Cogitata metaph. stellt Spinoza der wahren Idee die Chimäre, die Fiktion und die bloße Verstandesidee, dem Ens reale das Ens fictum und das Ens rationis entgegen. In beiden Schriften finden wir (wenn auch in den Cog. met. nicht ausdrücklich) ebenso wie in der Ethik die charakteristische Frage aufgeworfen und beantwortet nach dem Ursprung der falschen und fingierten Ideen. Nicht wie wahre Ideen, Ideen von Seiendem möglich sind — das folgt aus dem Wesen, der Natur der Idee — sondern wie falsche Ideen, Ideen von Nichtseiendem sich zur wahren Idee gesellen können, nicht wie Erkenntnis, sondern wie Irrtum und Schein möglich ist, ist die Frage.

Als „Chimäre" bezeichnet Spinoza in den Cog. met. die in sich widerspruchsvolle Idee,[1] die wir eben damit als an sich selbst unmöglich erkennen. Auf das Ens fictum, dessen Wesen in de int. emend. genauer besprochen wird, wird gleich zurückzukommen sein. Von den „Verstandeswesen" führt Spinoza in den Cog. met. aus, daß sie bloße modi cogitandi seien, die dem menschlichen Geist als Mittel zu bestimmten Zwecken dienten, nämlich dazu, Gegenstände zu behalten und ins Gedächtnis zu rufen, ferner sie zu bestimmen und zu klären, endlich dem Zweck, anschauliche Vorstellungen an die Stelle begrifflicher Bestimmungen zu setzen. Dem Zweck, Gegenstände für das Denken festhaltbar zu machen, dienen die allgemeinen Begriffe, die Universalien, die Klassenbegriffe. Mehr psychologisch-genetisch wird dieser Gedanke in der Ethik ausgeführt (Anm. 1, Lehrsatz 40, II. Teil): das in-einander-Fließen der verschiedenen Vorstellungsbilder, die in uns von dem Anblick der einzelnen Hunde oder Menschen, die wir gesehen haben, zurückgeblieben sind, zu einem Bilde „des" Hundes bzw. „des" Menschen läßt solche allgemeinen Vorstellungsbilder entstehen, die nun für unser Bewußtsein den Sinn des Wortes Hund oder Mensch ausmachen und angesichts des bestimmten Hundes

---

[1] Cog. met. I, 1:, . . . nomine Chimaerae . . . intelligatur id, cujus natura apertam involvit contradictionem.

oder Menschen auftauchend ihn als Wesen dieser Art einzuordnen und wiederzuerkennen gestatten Diese Art ihrer Entstehung hat zur Folge, daß die allgemeinen Vorstellungsbilder mehr oder minder individuell verschieden, in ihrer Bildung und ihrem Aussehen zufällig sind und daher die auf sie sich stützende Erkenntnis eine nur eingeschränkte Gültigkeit erhält. Dem Klären und Bestimmen dienen Relationsbegriffe wie die des Maßes und der Zahl[1], vielleicht dürfen wir hier auch die des Ganzen und des Teils anreihen, deren Subjektivität, auf die ihrer besonderen Bedeutung im System wegen noch zurückzukommen sein wird, von Spinoza ja schon im kurzen Traktat, unter ausdrücklicher Parallelisierung mit dem Begriff des Allgemeinen, betont wird. Bei den entia rationis, die durch die Neigung zu sinnlicher Veranschaulichung entstehen, denkt Spinoza an negative Begriffe (Blindheit, Grenze, Dunkelheit): indem wir die in diesen Begriffen liegenden negativen Bestimmungen von Gegenständen durch positive Vorstellungen ersetzen, entsteht hier der Schein, als ob ein „Seiendes" gemeint oder bezeichnet wäre. Beachtenswert ist bei diesen ganzen Ausführungen die offenbare, wenn auch nicht ganz klar durchgeführte Tendenz, diese Verstandeswesen als nur subjektive Hilfen der Erkenntnis, Mittel der Denkökonomie gewissermaßen darzustellen, die eben deshalb, speziell im Gegensatz zu den „notiones communes" keine objektive Geltung beanspruchen dürfen.[2]

Wenden wir uns zur „fingierten" und zur „falschen" Idee. Fingieren, so führt Spinoza in de emend. int. zunächst aus, können wir nur Mögliches, ebenso fälschlich bejahen — jeder Irrtum ist eigentlich die falsche Bejahung einer Fiktion, wie der Zweifel ein Schwanken zwischen Bejahen und Verneinen ist. Haben wir etwas als unmöglich erkannt, so ist auch jede Fiktion seiner Geltung für uns ausgeschlossen. Wenn ich weiß, daß ich existiere, so kann ich nicht mehr meine Nicht-existenz fingieren. Wenn ich die Existenz Gottes als notwendig eingesehen habe, so kann ich nicht mehr sein Nichtsein annehmen. Wenn wir die Natur der menschlichen Seele (als res cogitans) erkannt haben, so können wir nicht mehr fingieren, daß sie viereckig sei. Unmöglich aber ist dasjenige, was einen logischen Widerspruch enthält, notwendig dasjenige, dessen Nicht-Gelten einen solchen Widerspruch involvieren würde. Die scheinbare Möglichkeit, auch Dinge fingieren zu können, von denen wir genau wissen, daß sie sich in Wirklichkeit anders verhalten, beruht darauf, daß diese „Fiktion" eigentlich ein Vorstellen der an sich möglichen Sache ist, daß Andere sich in diesem Punkte irren. Genau so ist die Fikton, diese vor mir stehende brennende Kerze brenne nicht, genau besehen, die Vorstellung einer anderen nicht-brennenden Kerze.[3]

Wenn nun Spinoza hier zunächst zwischen Fiktionen, die die Wirklichkeit und solchen, die das Wesen, die Existenz und die Essenz betreffen, scheidet,

[1] Vgl. Cog. metaph. I, cap. 4, 5, 6, ferner Brief 12 an Ludwig Meyer.
[2] Vgl. hierzu die Ausführungen von Geulinx zu verwandten Begriffen, s. S. 101ff.
[3] De int. emend.

so hat diese Scheidung nur vorläufige Bedeutung. Denn gerade die nähere Untersuchung zeigt und soll zeigen, daß zwischen diesen beiden Arten von Fiktionen kein wesentlicher Unterschied besteht: derselbe Unterschied, der zwischen dem Wesen eines Dinges und dem Wesen eines anderen Dinges besteht, besteht auch zwischen der Wirklichkeit oder der Existenz dieser beiden Dinge.[1] Es ist unmöglich, die Nichtgeltung ewiger Wahrheiten zu fingieren, wie es ebenso unmöglich ist, Gottes Nichtexistenz zu fingieren, beides aber hängt insofern aufs Engste zusammen, als wie der ontologische Gottesbeweis zeigt, Gottes Existenz eben eine ewige Wahrheit ist.

Bedenken wir, daß nur Mögliches fingiert werden kann, so ergibt sich weiter, daß alle Fiktionen versuchsweise Zusammensetzungen von Ideen sind; versuchsweise wird einem Gegenstand eine Eigenschaft — auch die Eigenschaft der Existenz — einer Idee eine andere Idee zugeordnet. Einfache Ideen als solche lassen sich daher nicht fingieren. Und daraus ergibt sich weiter, daß alle vollständig erkannten Gegenstände der Fiktion keinen Raum mehr lassen: sobald ein Gegenstand „klar und deutlich", d. h. sobald er wirklich vollständig, bis zu Ende erkannt ist, gibt es in bezug auf ihn keine Fiktion und damit zugleich auch keinen Irrtum mehr. Der Klarheit und Deutlichkeit (es ist bezeichnend, daß Spinoza soviel ich sehe, beide Begriffe stets zusammen als einheitlichen Terminus gebraucht, im Gegensatz zu Descartes, s. S. 19, und Leibniz) steht gegenüber die Verworrenheit und alle Verwirrung rührt daher, daß der Geist ein aus Vielem zusammengesetztes Ding nur zum Teil kennt. Vollständig erkannte Gegenstände kann ich nicht mehr beliebig oder willkürlich verbinden, habe ich z. B. die Natur des Kreises und die des Vierecks erkannt, so kann ich die beiden nicht mehr zu einer Vorstellung verbinden und einen Kreis viereckig denken. Von demselben Ausgangspunkt aus kommt dann Spinoza zu dem Ergebnis, daß, wenn wir eine Fiktion konsequent zu Ende denken, den fingierten Gegenstand wirklich vollständig bestimmen, die Fiktion von selbst sich aufheben, d. h. als wahrer oder falscher Gedanke sich zu erkennen geben muß. Der Begriff des Möglichen, so können wir dafür in Spinozas Sinn sagen, ist selbst ein subjektiver Begriff, der nicht die Dinge an sich, sondern sie in ihrer Beziehung zu meiner Erkenntnis bezeichnet, genauer der ausdrückt, daß meine Erkenntnis des Gegenstandes, von dem ich sage, daß er „möglicherweise" so oder so sei, noch nicht vollendet ist. Endlich können wir anstatt von unvollständig erkannten auch von abstrakten oder allgemeinen Gegenständen reden. Die vollständige Bestimmung macht aus dem allgemeinen einen konkreten Gegenstand oder als vollständig bestimmter ist der Gegenstand eben bis zur vollen Konkretion bestimmt, bis zur Konkretion des Individuums, denn abstrakt und allgemein, konkret und individuell sind für Spinoza Wechselbegriffe. Nur das Konkrete oder Individuelle aber „existiert", dem Allgemeinen oder Abstrakten kommt

---

[1] De int. emend.

Existenz nicht zu, zur vollständigen Erkenntnis eines Gegenstandes gehört also auch die Erkenntnis seiner Existenz.

Erkennen aber bedeutet für Spinoza, wie wir schon wissen, nicht bejahen oder verneinen einer Idee von einer anderen, nicht willkürliches Zusammenfügen, sondern eben das Gegenteil davon: Einsehen von Notwendigkeiten bzw. Unmöglichkeiten; solange noch das Gegenteil eines Gedankens „möglich" bleibt, ist eben die Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes nicht vollständig. Das Kennzeichen der willkürlichen Ideenverbindung im Gegensatz zur Erkenntnis ist, daß wir keine Idee von der Verbindung haben, die zwischen Subjekt und Prädikat besteht.[1] Der Gedanke, daß Menschen im Augenblick in Tiere sich verwandeln, ist keine Erkenntnis, weil wir kein Bewußtsein von den „Mitteln" haben, durch die eine solche Verwandlung geschieht, was dasselbe besagt: von dem Grunde, der sie verknüpft. Und das wiederum liegt daran, daß wir eben hier nur das allgemeine, und daher unvollständige und unklare Vorstellungsbild eines Menschen mit dem eines Tieres verbanden, was ohne offenen Widerspruch, aber auch ohne verbindenden Grund geschehen kann. Setzen wir an die Stelle dieser Vorstellungsbilder die klaren und deutlichen Begriffe, so sehen wir entweder ein, daß der eine Begriff den anderen ausschließt, also in diesem Fall: ein Mensch unmöglich zum Tier werden kann, oder daß er ihn fordert, einer Grund des anderen ist. So wird der Gedanke, daß alle „falsche" Erkenntnis eigentlich eine unvollständige Erkenntnis ist zu einem immer wieder ausgesprochenen Grundgedanken der Spinozaschen Erkenntnistheorie.[2] Zugleich wird der Terminus „klar und deutlich", man darf sagen, einfach zum Ausdruck für diese eine vollständige Erkenntnis ermöglichende Grundidee, die wir von einem Gegenstande haben.

Positiv gewendet ergibt sich, daß alle wirkliche Erkenntnis von Gegenständen ausgehen muß vom klaren und deutlichen Begriff oder von der wahren Definition der Gegenstände.[3] Diese Definition muß so beschaffen sein, daß alle Eigenschaften des betreffenden Gegenstandes aus ihr geschlossen werden können. Handelt es sich dabei um einen „notwendigen" Gegenstand, so muß aus der Definition desselben erhellen, daß die Frage nach dem „Warum" seiner Existenz gar nicht gestellt werden darf (der Zusammenhang dieses Gedankens mit Descartes Ausführungen im Anhang zu den 2. Responsionen ist unverkennbar — s. S. 37), handelt es sich um ein geschaffenes Ding, so muß die Definition die nächste Ursache in sich schließen, aus der die

[1] De emend. int.

[2] „Ideae falsae et fictae nihil Positivum habent, per quod falsae et fictae dicuntur; sed ex solo defectu cognitionis ut tales considerantur" (de int. emend.). Dazu Ethik, Lehrsatz 35 des II. Teils mit Beweis und Anm., Lehrsatz 1 des IV. Teils u. a. a. O.

[3] De int. emend., vgl. ferner den 4. Brief (an Oldenburg 1661), wo von dem Axiom gesprochen wird, daß jede Definition, d. h. jede klare und deutliche Idee wahr ist. Dazu die Ergänzung im 9. Brief (an de Vries 1663): die Definition, die sich auf ein wirkliches Ding bezieht, über dessen Wesen nur Zweifel besteht, muß, wenn sie klar und deutlich ist, auch wahr sein.

Existenz des Dinges folgt oder die uns die Frage nach dem Warum dieser Existenz beantwortet. Hier verknüpft sich das bisher Besprochene mit dem bekannten Grundgedanken Spinozas, der seinen klarsten Ausdruck in dem 4. Axiom des 1. Buchs der Ethik findet: „Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt diese in sich". Oder, wie eine Wendung in de emend. int. lautet, „die Erkenntnis der Wirkung ist eigentlich nichts anderes, als eine vollkommenere Erkenntnis der Ursache".

Die außerordentliche Bedeutung dieses Gedankens bei Spinoza liegt natürlich darin, daß er vor allen Dingen die Brücke von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik oder umgekehrt schlägt. Erkenntnistheoretisch gewendet stellt er sich dar als eine, und zwar die prinzipiellste Folgerung aus dem Satz der „Identität von Denken und Sein", d. h. der uns bekannten Wesensbeziehung zwischen Idee und Ideat. Spiegelt die Idee das Sein, der Begriff den Gegenstand ab, so muß auch das logische Verhältnis der Begriffe das ursächliche Verhältnis der Gegenstände abspiegeln, die Idee muß sich objektiv ebenso verhalten, wie sich ihr Gegenstand real verhält.[1] Metaphysisch gewendet ist das Axiom die Stütze des 7. Lehrsatzes aus dem 2. Teil der Ethik: „ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum." Die Art, wie der Beweis dieses Lehrsatzes ausschließlich auf jenes Axiom sich stützt, ist ein deutliches Zeichen dafür, wie für Spinoza überhaupt der Gedanke der „Identität" von Denken und Sein, der Wesensbeziehung von Idee und res, d. h. Ideat, der Ausbildung der metaphysischen Lehre vom Parallelismus des psychischen und physischen Geschehens voraufgeht und e i n e der Wurzeln der letzteren ist. Das geht auch aus anderem hervor. Die volle Ausbildung des Lehre vom Parallelismus der Attribute ist offenbar erst etwas, das allmählich erfolgt, mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß im kurzen Traktat der Seelenbegriff Descartes, der Begriff der einheitlichen Seelensubstanz, noch an verschiedenen Stellen durchschimmert, daß offenbar erst an überarbeiteten Stellen die spätere Konsequenz des Parallelismus gezogen ist, daß die Seele nichts weiter ist als eine Summe, eine Abfolge von Ideen und daß „Wille" und „Verstand" bloße Allgemeinbegriffe mit der typischen Subjektivität aller notiones universales sind.[2] Der Erkenntnisbegriff Spinozas dagegen, der in den Ideen Spiegelungen der Dinge erblickt, tritt uns hier bereits vollkommen klar und abgeschlossen entgegen — man beachte, wie in dem Abschnitt „Vom Wahren und Falschen" die Frage, woher denn der Eine wissen könne, daß seine Vorstellung mehr übereinstimmt als die des Anderen? beantwortet wird. Zu einer eigenartigen Schwierigkeit des Systems führt die Ausdehnung der Lehre von der Identität von Denken und Sein zum metaphysischen Parallelismus der Attribute und der Reihen der Modi dadurch, daß Gott eine unendliche Zahl von Attributen zugeschrieben

[1] De emend. int.

[2] S. u. A. O. Baensch, Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grund age für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute. Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XX.

wird. Tschirnhausen gegenüber, der auf diese Schwierigkeit aufmerksam macht (Brief an Spinoza vom 12. August 75), zieht sich Spinoza einfach auf die Feststellung zurück, daß zwar im göttlichen Verstande jedes Ding auf unendlich viele Weisen ausgedrückt sei, mit anderen Worten, daß Ideen von den Modi aller Attribute in Gott bestehen, daß aber die Ideen, die unseren Verstand ausmachen, eben nur jene Beziehung zu den Modi des Attributs der Ausdehnung haben. Den Stellen der Ethik, auf die er dabei verweist, hätte er den 2. Anhang des kurzen Traktats anreihen können. Immerhin: Sind Denken und Ausdehnung nur zwei von unendlich vielen göttlichen Attributen, so bleibt die Sonderbeziehung zwischen beiden, die unsere Ideen aufweisen, doch etwas in gewissem Sinn Willkürliches und Unerklärliches. Daß sie Spinoza nicht so erscheint, erklärt sich uns eben daraus, daß die Beziehung zwischen Bewußtsein und Körper, die der von Vorstellung und Vorgestelltem, Idee und Ideat gleichgesetzt wird, für Spinoza das ursprünglich Feststehende und als bekannt Vorausgesetzte ist, nach dessen Analogie gewissermaßen die Beziehungen der Modi verschiedener Attribute überhaupt gedacht werden, nicht etwa umgekehrt aus dem Parallelismus der Attribute die „Identität" von Denken und Sein (von Kreis und Idee des Kreises in dem bekannten Beispiel aus der Ethik) abgeleitet wird.

Die Idee einer Sache enthält objektiv, als vorgestellt, was die Sache selbst „formaliter", d. h. real enthält; aus der einen läßt sich daher als Folge herleiten, was die andere als Wirkung hervorbringt. Mit diesem Prinzip ist der methodische Fortgang der Erkenntnis von der Idee der Ursache zur Idee der Wirkung festgelegt als Richtschnur der Wissenschaft. Ihren Abschluß oder vielmehr ihren Ausgangspunkt muß diese methodisch fortschreitende Erkenntnis in der Gottesidee finden, der Idee der causa sui, der Idee, die durch ihr Wesen die Frage nach dem Grunde der Existenz ausschließt oder bei der, wie das ontologische Argument zeigt, Essenz und Existenz zusammenfallen; die Gottesidee endlich ist die unbedingt wahre, d. h. die Idee, in bezug auf die es weder Zweifel noch Irrtum geben kann, sobald sie als klare und deutliche Idee vor uns steht. Denn Gott ist der Definition nach das unbedingt unendliche Wesen, zu seiner Essenz gehört daher alles, was positive Wesenheit ausdrückt und keinerlei Verneinung in sich schließt („außer ihm gibt es kein Sein" — de int. emend.). Es ist also unmöglich, ihm eine Eigenschaft abzusprechen, etwas an sich Positives von ihm zu verneinen, wie auch ein positives Attribut Gottes niemals ein anderes positives Attribut an ihm aufzuheben oder von ihm auszuschließen vermag: eben weil er das unbedingt unendliche Wesen ist, kann er nicht in der Weise determiniert werden, wie alle übrige Dinge, nämlich durch Ausschließung der ihm nicht zukommenden Eigenschaften: diese Unmöglichkeit Gott näher zu bestimmen in dem Sinn des bekannten Satzes, daß „omnis determinatio negatio est", zeigt am besten, inwiefern die Gottesidee für Spinoza die unbedingt wahre Idee sein muß, in bezug auf die es einen Irrtum — widersprechende Urteile — und ebenso einen Zweifel — eine Möglichkeit, daß ihm ein oder ein entgegengesetztes Prädikat

zukommt — nicht geben kann. Es ist nicht uninteressant, von hier aus noch einen Blick auf das weitere Spinozasche Argument für das Dasein Gottes zu werfen: Gott müsse existieren, da kein Grund gedacht werden könne, der seine Existenz aufhebt (Lehrsatz 11, I. Teil der Ethik, 2. Beweis). Dies etwas seltsam anmutende Argument knüpft an den allgemeinen Gedanken an, daß „notwendig existiert, wofür ein Grund oder eine Ursache, die hindert, daß es existiert, nicht vorhanden ist" und mit diesem Gedanken können wir wieder eine psychologische Behauptung zusammenstellen, auf die wir in der Ethik stoßen: die Behauptung, daß wir einen von uns in der Phantasie vorgestellten Gegenstand so lange für wirklich halten, als nicht ein Grund vorliegt, ihm die Existenz abzusprechen. „Wenn die Seele außer einem geflügelten Pferd nichts weiter vorstellte, würde sie dieses als gegenwärtig betrachten und sie würde weder eine Ursache haben, an seiner Existenz zu zweifeln, noch ein Vermögen ihre Zustimmung nicht zu geben, es sei denn, daß die Vorstellung des geflügelten Pferdes mit einer Idee verbunden wäre, die die Existenz eben dieses Pferdes aufhebt." (Anm. zum Folgesatz zu Lehrsatz 49, Teil II; vgl. dazu auch Anm. zu Lehrsatz 17 dess. Teils.) Wir fragen nicht nach dem Grunde, aus dem wir einen Gegenstand für existierend halten, sondern nach dem Grunde, aus dem wir ihm die Existenz absprechen, bzw. nach dem Grunde, der das uns natürliche Urteil, das ihn als existierend setzt, falsch macht. Auch dies ist schließlich nur eine Folge des Spinozaschen Erkenntnisbegriffs: Es liegt im Wesen der Idee, wahr zu sein, also: mit einen existierenden Gegenstand übereinzustimmen. Nicht wie wir zur Wahrheit, sondern wie wir zum Irrtum kommen, nicht wie wir dazu kommen, einen gedachten Gegenstand für wirklich, sondern wie wir dazu kommen, ihn für unwirklich zu halten bedarf der Erklärung.

Die Forderung der Erklärung oder Ableitung der Wirkungen aus ihren Ursachen und der Rückgang auf Gott als letzte Ursache führt zu der Notwendigkeit, letzten Endes alle Dinge aus den Attributen Gottes zu deduzieren. Dazu aber müssen vor allem diese Attribute Gottes — die Ausdehnung, das Denken — als wirkliche konkrete Wesenheiten nachgewiesen und als solche von den abstrakten allgemeinen Begriffen, die nur Verstandeswesen sind, scharf unterschieden werden. Psychologisch setzt hier die Scheidung zwischen den notiones communes und den notiones universales ein, die Theorie, die die letzteren als zusammenfließende, vage, vom Zufall der wechselnden Sinneserfahrung abhängige und daher individuell wechselnde allgemeine Vorstellungsbilder, die ersteren als klare und deutliche, im Hinblick auf den allen gemeinsamen und unveränderlichen, ewigen Ursprung der Ideen (also im Hinblick auf das „formale" Wesen der Ideen: auch der Dinge) gebildete Begriffe erklärt. Erkenntnistheoretisch und metaphysisch aber macht sich dieselbe Begriffsverschiebung geltend, die wir bei Descartes und seinen unmittelbaren Nachfolgern kennen gelernt haben: aus dem abstrakten Begriff der Ausdehnung wird der des Raumes, aus der von den Dingen abhängigen Bestimmung ihres Ausgedehntseins der eine Grundbedingung ihrer

Möglichkeit darstellende eine Raum, der evidentermaßen ein Prius gegenüber dem einzelnen Körper ist, das sich-Abgrenzen der Körper im Raum der Vorgang, durch den sie aus dem Raum als letzter Ursache ihrer Essenz entstehen. Bei dem Hang Spinozas zum streng systematischen Denken treten diese Dinge bei ihm noch schärfer hervor als bei Descartes. Natürlich muß hier vor allem das Unendliche als das dem Endlichen Vorhergehende, nicht etwa umgekehrt das Unendliche als aus dem Endlichen zusammensetzbar erscheinen. Das Unendliche ist niemals in dem Sinn teilbar, daß es aus Teilen bestände. Das gilt für die unendliche Substanz, es gilt aber auch für den Raum. So wenig wie die Fläche aus Linien, die Linie aus Punkten, der Körper aus Flächen besteht, so wenig besteht die körperliche Substanz (also der Raum) aus einzelnen Körpern (Anm. zu Lehrsatz 15, Teil 1 der Ethik) — ein Gedanke, der ganz unmittelbar an die Ausdrucksweise von Geulinx erinnert (s. S. 96ff.), ohne doch wohl irgendwie von ihm abhängig zu sein, nur aus der Wirkung derselben Gedankenmotive. Teilbar ist nicht der Körper überhaupt oder die Ausdehnung schlechthin, sondern teilbar ist nur der bestimmte Körper als solcher, das Wasser z. B., so wie auch nur der bestimmte Körper als solcher, nicht der Körper entstehen und vergehen kann. Die falsche Meinung, als ob auch der Körper schlechthin teilbar wäre, entsteht, wenn wir an die Stelle des klaren und deutlichen Begriffs der Ausdehnung die unbestimmten Allgemeinvorstellungen setzen, die wir aus der Mannigfaltigkeit der von uns wahrgenommenen einzelnen Körper als verworrene Vorstellung gebildet haben (Anm. zu Lehrs. 15, Teil I der Ethik). Das Verhältnis des Raumes oder der Ausdehnung zum einzelnen Körper wird damit weder gefaßt als das des Ganzen zum Teil schlechthin oder wie wir diese Begriffe gewöhnlich nehmen (das Ganze gleich der Summe der Teile gesetzt), noch als das Verhältnis eines abstrakt-Allgemeinen zum unter das Allgemeine fallenden Konkret-Individuellen, sondern es wird gefaßt als das Verhältnis der Substanz (bzw. des Attributs) zum vorübergehenden Modus oder der Affektion der Substanz. Noch mehr: Das Verhältnis von Substanz und Modus wird als überhaupt einzig reale Beziehung gesetzt („Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen" — es ist entweder Substanz oder Modus einer Substanz), der Begriff des Ganzen und Teils wird ebenso wie der des Allgemeinen zu einem bloßen Verstandeswesen, einem ens rationis gestempelt.[1] Aus dieser, mit dem Streben nach systematischer Einheit zusammenhängenden, Tendenz, den Begriff der Substanz und des Modus zum einzigen realgültigen, kategorialen Grundbegriff des Systems zu machen, erklären sich dann eine Reihe von Schwierigkeiten und Unklarheiten des Systems. Vor allem das Schwankende und Schillernde des Substanz- und Modusbegriffes selbst, dann die Unklarheit in der Stellung des Attributs.

---

[1] Zu der Subjektivität der Begriffe des „Ganzen" und des „Teils" vgl. auch den 32. Brief (an Oldenburg, 1665).

Substanz und Modus verhalten sich wie Ding und Eigenschaft, zugleich aber wie Ursache und Wirkung, ferner wie das Unendliche (in einer bestimmten Art Unendliche) zu dem in ihm sich abgrenzenden Endlichen (gleicher Art), endlich wie der logische Grund zu der aus ihm abgeleiteten Folge. Suchen wir alle diese verschiedenen Beziehungen unter denselben Begriff zu bringen, so bleibt für diesen Begriff nur der reichlich unbestimmte Sinn eines Prius und Posterius, eines „in sich Seienden" und ohne Rekurs auf ein Anderes Begreiflichen und eines in einem Anderen Seienden und nur durch Rekurs auf dies Andere Begreiflichen übrig. Ferner müssen wir an dieser Stelle einen Blick auf die eigentümliche Gestaltung des Ursachbegriffes bei Spinoza werfen.

Der Ursachbegriff Spinozas ist von Anfang an durch den uns bekannten Satz Descartes wesentlich bestimmt: die Wirkung müsse „eminenter" oder „formaliter" in der Ursache enthalten sein; wie der Inhalt dieses Satzes in Spinozas eigene Erkenntnistheorie sich passend einfügt, in der die Ableitbarkeit der Wirkung aus der Ursache (der Idee der ersteren aus der der letzteren) aus dem Erkenntnisbegriff folgt, ist nach dem Voraufgehenden ohne weiteres klar. Nun versucht er das „Enthaltensein" der Wirkung in der Ursache nicht in dem Sinn des Enthaltenseins des Teils im Ganzen, sondern in dem des Enthaltenseins des „Modus" in der „Substanz" zu deuten. Die Substanz kann bei unveränderter Identität ihres Wesens diese und diese Modifikation annehmen, sie enthält also von vornherein diese Modifikationen der Möglichkeit nach. Der Raum kann, während er derselbe Raum bleibt, verschiedene Formen annehmen, dieselbe Ausdehnung, als identisch dieselbe Wesenheit, kann Kugel- oder Kubusform usw. annehmen, er enthält also in sich diese Modifikationen. Es ist nun lehrreich, gerade an diesem Punkt Spinoza einen Augenblick mit Descartes und mit Geulinx zu vergleichen. Bei allen wird die Frage nach der Ursache soweit ausgedehnt, daß nicht nur eine Ursache des „Geschehens", sondern auch eine solche des „Seins" gefordert wird, was dasselbe besagt: Gott als letzte und höchste Ursache aller Dinge ist nicht nur Ursache ihrer Existenz, sondern auch ihrer Essenz. Das führt von selbst zu dem weiteren Gedanken, daß die Essenzen die Dinge im göttlichen Verstande, die Existenzen in seinem Willen „enthalten" sind. Bei Geulinx entwickelt sich nun daraus ein doppelter Ursachbegriff: Fragen wir nach der Ursache der Essenzen der Dinge, so fragen wir nicht eigentlich nach einer causa efficiens, sondern nach dem Grunde der Möglichkeit. Der Raum ist die „Ursache" der räumlichen Formen in dem Sinn, daß er der Grund ihrer Möglichkeit ist und sie in diesem Sinn in sich enthält, so daß der Mathematiker durch Betrachtung und Analyse des Raumbegriffes sie ableiten kann. Der göttliche Wille dagegen ist die bewirkende Ursache der Existenz, der Wirklichkeit der Dinge. Spinozas Gedanken bewegen sich dieser Ansicht gerade entgegengesetzt. Die göttliche Substanz ist für ihn in demselben Sinn Ursache der Essenzen, wie der Existenzen[1], zwischen einem bloßen Grunde der Möglichkeit für die Essenzen

[1] Ethik I, Lehrsatz 25.

und einer bewirkenden Ursache für die Existenzen wird nicht geschieden; die Essenzen der einzelnen Dinge verhalten sich zur Essenz Gottes ebenso wie die Existenzen der Dinge zum „Willen" oder zur Kraft, zum Wirken Gottes: als bestimmte „Modifikationen". Das Enthaltensein der Wirklichkeit der Dinge im göttlichen „Willen" oder Wirken wird nicht anders gedacht, als das Enthaltensein der Essenzen in den Attributen Gottes oder als das Enthaltensein der einzelnen Ideen in der Idee Gottes, die Wirkung ist in allen diesen Fällen in der gleichen Weise, nämlich so wie der Modus in der Substanz, enthalten.

Der Hauptgrund, der Geulinx zu seiner Unterscheidung veranlaßt, ist die Eigenart des „Willens" als aktiver Ursache, nur der Wille, sei es der unsere, sei es derjenige Gottes, kann wirken im Sinn der causa efficiens. Man erinnert sich, wie dieser Gedanke hervorwächst aus der Methode der Cartesischen Psychologie und wie er die immer schärfere Unterscheidung der mathematisch-physikalischen und der psychologischen Erkenntnismethode zur Folge hat, von denen die letztere mehr und mehr einen teleologischen Charakter annimmt. Der Parallelismus der körperlichen und seelischen Substanz, der mathematischen Physik und der Psychologie wird bei den Okkasionalisten aufgehoben. Bei Spinoza dagegen wird er zum obersten Prinzip und mit ihm die Anwendung des gleichartigen Ursach-, bzw. Substanz-Modusbegriffs in beiden Wissenschaften. Eine Idee wird ebenso durch eine andere Idee „begrenzt", wie ein Körper durch einen anderen Körper begrenzt wird. Die einheitliche Seelensubstanz, die im Willen sich auswirkt, löst sich in ein Nacheinander von Ideen[1] auf, anstatt der schöpferischen Tätigkeit des Willens ist es das Auseinanderfolgen der einzelnen Ideen, die „Ordnung und der Zusammenhang der Ideen", der die Kausalität des psychischen Lebens bestimmt. Der Wille selbst wird aus einer besonderen aktiven Kraft der Seele zu einem Bewußtseinsreflex der Wesenheit des Menschen selbst, sofern aus seiner Natur das, was seiner Erhaltung dient, notwendig folgt (Anm. zu Lehrs. 9 des III. Teils der Ethik), er ist, können wir dafür sagen, selbst eine „Idee", nämlich die Idee des menschlichen Körpers überhaupt, sofern oder soweit das, was an uns

[1] Nur kurz und im Vorübergehen sei daran erinnert, daß mit der Lehre vom Parallelismus der Attribute auch der Ursachbegriff Spinozas eine gewisse Entwicklung erfährt. Im 2. Dialog des kurzen Traktats wird zwischen der schöpferischen Ursache und der bloßen conditio sine qua non unterschieden, die angezündete Kerze ist die bewirkende Ursache des Lichts im Zimmer, das geöffnete Fenster dagegen, das das Sonnenlicht hereinläßt, die bloße ermöglichende Bedingung. In der Ethik tritt (trotz mancher an den gleichen Gedanken erinnernder Wendungen) an die Stelle dieser mit der streng durchgeführten parallelistischen Theorie nicht mehr zu vereinbarenden Unterscheidung einfach die zwischen adäquater oder vollständiger und inadäquater oder Teilursache. „Wir handeln, wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, wovon wir die adäquate Ursache sind, d. h. wenn aus unserer Natur etwas in uns oder außer uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich verstanden werden kann. Dagegen sage ich, wir leiden, wenn in uns etwas geschieht, oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir bloß eine Teilursache sind" (Ethik III. Teil, Def. 2).

mit ihm geschieht, eben aus ihm erfolgt oder von ihm abhängt.[1] Verstehen wir unter dem „Wollen" speziell das Vermögen zu bejahen und zu verneinen (Anm. zu Lehrs. 48, II. Teil), so wird dies Bejahen selbst zur „Idee" der Existenz des betreffenden Gegenstandes. Auf die Intellektualisierung in der speziellen Affektenlehre sei nur kurz verwiesen.

Ein zweiter Punkt. Was schlechthin aus der Natur der einen göttlichen Substanz und ihrer Attribute folgt, muß selbst notwendig und unendlich sein, das Unendliche für sich genommen kann ja keinen Grund enthalten, das was aus seiner eigenen Natur folgt, selbst wieder aufzuheben oder zu beschränken, also zu einem Endlichen und Begrenzten zu machen. Daraus ergibt sich, daß wir für jedes endliche existierende Ding ein anderes endliches Ding als Ursache fordern müssen, das es zum Existieren und Wirken bestimmt und da für diese Ursache dasselbe gilt, so erhalten wir für jedes endliche Ding eine unendliche Reihe endlicher Ursachen (Lehrsatz 28, Ethik I). Nehmen wir den Gedanken der Abhängigkeit aller Dinge von der göttlichen Ursache hinzu, so ist die Totalursache eines endlichen Dinges in Gott, sofern er seinerseits durch eine endliche Modifikation modifiziert ist, zu suchen (II, Lehrsatz 9). Innerhalb dieser Ursache aber haben wir den unendlichen Quell und die endliche Bedingung der Wirkung zu unterscheiden. Es ist die okkasionalistische Unterscheidung der causa occasionalis und realis oder der bloßen zeitlich voraufgehenden Bedingung und der wirkenden Ursache, die uns hier bei Spinoza wieder begegnet. Jedoch abermals in wesentlich anderer Form. Einmal wird wiederum der „causa realis" das für die Okkasionalisten wesentliche Moment der Willensaktivität genommen; das Hervorgehen der Dinge aus Gott ist ein Erfolgen wie das mathematisch-logische Erfolgen. Zweitens besteht für Spinoza auch zwischen der endlichen Ursache und der Wirkung nicht nur ein zeitlicher, sondern ein logisch-einsichtiger Zusammenhang; die Wirkung folgt aus Gott, sofern er als durch einen endlichen Modus affiziert angesehen wird, dieser Modus gehört mit zu der Ursache, ohne die die Wirkung weder sein noch begriffen werden kann. Endlich wird auch der Begriff der endlichen Ursache von Spinoza nicht etwa nur auf die „Existenz", sondern auch auf die Essenz des zu betrachtenden Gegenstandes angewandt. Es ist eine einsichtige Ordnung der Wesenheiten der endlichen Dinge, nicht eine zeitliche Ordnung ihrer Existenz, die wir erkennen, oder besser diese zeitliche ist die bloße Folge jener Wesensordnung. Sub specie quadam aeternitatis

[1] Genauer ist der Gedankengang, wie er z. B. in der Anmerkung zum Folgesatz von Lehrsatz 49 des 2. Teils der Ethik zutage tritt, dieser: Bejahen wird dem Wahrnehmen gleich gesetzt („ist ein gef ügeltes Pferd wahrnehmen etwas anderes, a s die Flügel von dem Pferde bejahen ?). Also: „der Wille ist etwas Allgemeines, das allen Ideen beigelegt wird und nur das bezeichnet, was allen Ideen gemeinsam ist, nämlich die Bejahung, deren adäquate Wesenheit deswegen, sofern sie derart abstrakt begriffen wird, in jeder Idee sein muß, und in allen Ideen als dieselbe" d. h. die Bejahung ist die Idee als solche, nämlich als einen existierenden Gegenstand wiederspiegelnder Wahrnehmungsinhalt. Die Bejahung ist selbst eine Idee, deren Ideat das Sein des bejahten Gegenstandes ist. Darum verhält sich die Bejahung eines wahren zur Bejahung eines falschen wie Wesen zu Nichts

betrachtet der Verstand die Dinge. Auf die bekannte Stelle gegen Ende der Schrift de int. em. ist hier zu verweisen, in der von der „Reihenfolge der veränderlichen Einzeldinge" die „Reihenfolge der festen und ewigen Dinge" unterschieden wird. Diese festen und ewigen Dinge sind die Wesenheiten[1], man denke als Beispiel an die mathematischen Gegenstände und das Gesetz ihrer Abfolge, die Art, wie etwa die analytische Geometrie sie auseinander entstehen läßt, die Wesenheiten, deren Natur durch die „Definition" ausgedrückt wird, die ihrerseits als Ausdruck der Wesenheit sich schon dadurch zu erkennen gibt, daß aus ihr niemals eine bestimmte Anzahl von Individuen ableitbar ist (E. I, Lehrs. 8, Anm. 2 u. a. a. O.) — aus der Definition des Dreiecks lassen sich die Eigenschaften und die Beziehungen des Dreiecks zu anderen geometrischen Figuren, aber läßt sich nicht ableiten, wieviel wirkliche Dreiecke es gibt. Diese festen und ewigen Dinge erscheinen uns als Allgemeinbegriffe, als „Gattungen" der Einzeldinge (de int. em.), sie sind aber in Wahrheit nicht allgemeine und nur subjektive Vorstellungsbilder, sondern Begriffe, die das Wesen der Einzeldinge klar und deutlich wiederspiegeln, das in ihnen wirksame, d. h. ihr Verhalten und ihre Eigenschaften bestimmende Wesen. Die veränderlichen Einzeldinge hängen so von ihnen ab, daß sie ohne sie weder sein noch begriffen werden können, nach den Gesetzen der festen und ewigen Dinge geschieht auch alles und ist alles geordnet in den Einzeldingen (de int. em.). Aber die Ordnung der ewigen Dinge kann niemals aus der beobachtbaren Reihenfolge der Einzeldinge abgeleitet werden (so wenig wie die klaren und deutlichen Begriffe der Essenzen der Dinge aus den allgemeinen Vorstellungsbildern abgeleitet werden können), erstens weil die Reihenfolge der veränderlichen Einzeldinge bei ihrer unendlichen Anzahl und der Kompliziertheit der in jedem Einzelfall zusammenwirkenden Umstände vom Verstande niemals vollständig überblickt werden kann und zweitens auch, weil diese Beobachtung der zeitlichen Abfolge der Einzeldinge uns im Grunde immer nur äußerliche Beziehungen erfassen läßt. Sondern aus den Definitionen selbst und ihrem Verhältnis zueinander muß die Reihenfolge der Essenzen erkannt werden, als deren letzte, komplizierte und nur unter Schwierigkeiten (näherungsweise) zu erkennende Konsequenz die Reihenfolge der Einzeldinge erscheint. Ohne daß es ganz klar ausgesprochen würde, schimmert hier der Gedanke durch, daß wir zum Verständnis der Reihenfolge der Einzeldinge erst kommen, wenn wir alle Wesenheiten in ihrem Zusammenhang miteinander überblicken, jener

[1] Mißverständlich wird die Stelle freilich dadurch, daß später derselbe Ausdruck der „ewigen Dinge" von den göttlichen Attributen gebraucht und daher gesagt wird, die Reihenfolge der Existenz der Dinge könne nicht von den „ewigen Dingen" abgeleitet werden, da diese „von Natur miteinander seien". — Entschieden unhaltbar ist es, wenn Camerer in seinem doch etwas zu konstruktiven Buche „Die Lehre Spinozas" (Stuttgart 1877) die Wesenheiten, deren Charakter als aus Gott hervorgehender ewiger Wahrheiten oder Realitäten er mit Recht betont, mit den unendlichen Modi in Zusammenhang bringt. Erstens sind die Wesenheiten trotz ihrer Ewigkeit keine unendlichen Wesen, und zweitens wird der Begriff der unendlichen Modi von Spinoza selbst anders erläutert (s. u.; vgl. auch die Kritik Camerers bei Erhardt, Die Philosophie des Spinoza, S. 260f.).

Gedanke, der dann von Leibniz (freilich mit der bei Spinoza ganz fehlenden teleologischen Wendung) in den Mittelpunkt gestellt wird. Das von Spinoza hier öfter gebrauchte Beispiel ist das vom Elefanten und dem Nadelöhr. Die klare und deutliche Idee beider Gegenstände zeigt uns, daß jeder für sich existieren kann, daß sie sich dagegen zusammen in gewisser Weise ausschließen, d. h. daß der Elefant nicht durch das Nadelöhr geht. Entsprechend werden wir finden „si totum ordinem Naturae conciperemus, quod multa quorum naturam clare et distincte percipimus, . . . nullo modo possent existere".[1]

Bei den Okkasionalisten hebt sich immer schärfer der nur zeitliche Zusammenhang der causa occasionalis, der Bedingung und des Bedingten, von dem logisch mathematischen Zusammenhang auf der einen, dem Zusammenhang von schaffendem Willen und geschaffenem Willenszweck auf der anderen Seite ab; bei Spinoza finden wir diese Scheidung immer wieder verwischt, auf dem Grunde aller jener Beziehungen, auch der zeitlichen zwischen Bedingung und Bedingtem, finden wir dieselbe eine Beziehung von „Substanz" und dem in der Substanz potentialiter oder aktualiter enthaltenen[2] „Modus". Um zu verstehen, daß auch jene zeitliche Beziehung so umgedeutet wird, müssen wir noch eins berücksichtigen: Spinozas Lehre von der „Zeit" und der zeitlichen Existenz überhaupt. Anstatt von der „Existenz" der endlichen Dinge spricht Spinoza auch von ihrer „Dauer", anstatt von der Existenz Gottes von seiner „Ewigkeit". Die Ewigkeit wird definiert als die Existenz selbst, sofern sie als notwendige Folge aus der Definition eines ewigen Dinges begriffen wird (Def. 8, Teil I), die Dauer, heißt es an anderer Stelle (II, Lehrs. 45, Anm.), ist die Existenz, sofern sie abstrakt und gleichsam als eine Art von Größe begriffen wird. „Dauer" und „Ewigkeit" selbst aber stehen nun nicht in dem Verhältnis von Ganzem und Teil zueinander, die Ewigkeit ist keine immerwährende, die Dauer des Einzeldings als Teil in sich schließende Zeit, der Gedanke einer solchen immerwährenden Zeit oder der Zeit als Summe aller einzelnen Zeitspannen ist vielmehr ein nur subjektiver Begriff, ein bloßes Verstandeswesen ebenso wie der Begriff des Ganzen und des Teils, wie die Allgemeinbegriffe usw., dem keine Realität entspricht.[3] In der „Ewigkeit" gibt es kein „Wann", kein „Vorher" und kein „Nachher".[4] Wie verhalten sich nun Ewigkeit und Dauer positiv zueinander? Die Ewigkeit ist die unbestimmte, d. h. die schlechthin bejahte, uneingeschränkte, die Dauer die bestimmte, d. h. die eingeschränkte, teilweise verneinte (omnis determinatio est negatio) Existenz[5] — sie verhalten sich wie Ausdehnung und bestimmter Modus der Ausdehnung, allgemeiner wie Substanz (Attribut) und Modus zueinander. Auch das Verhältnis von Ewigkeit und zeitlicher Dauer wird also schließlich dem von Substanz und Modus unterstellt. Es bestätigt sich hier

---

[1] Cog. met. I, cap. 3.
[2] Vgl. das Beispiel in der Anm. zu Lehrsatz 8, Teil II der Ethik.
[3] Cog. met. I; Brief (12) an L. Mayer vom 20. April 1663.
[4] Anm. 2 zu Lehrsatz 33, I. Teil der Ethik u. a. a. O.
[5] Definition 5 und Erläuterung im II. Teil der Ethik.

wieder, daß das System Spinozas dahin drängt, diese Beziehung von Substanz und Modus als die einzige real zwischen den Dingen bestehende Beziehung aufzufassen. Vorstellend können wir zwei vorgestellte Inhalte als Ganzes und Teil, als Gattung und Individuum, als Ursache und Wirkung usw. aufeinander beziehen und als voneinander abhängig denken, aber sehen wir bei diesen Beziehungen ab von allen subjektiven Zutaten unserer Vorstellung, so bleibt als in ihnen gemeinte oder ausgedrückte reale Abhängigkeitsbeziehung die zwischen einem Ding als Substanz und einem anderen als Modus dieser Substanz.

Eine kurze Behandlung verlangt an dieser Stelle noch der Begriff des Attributs. Es ist bezeichnend, daß im kurzen Traktat das Verhältnis der einen göttlichen Substanz zu ihren Attributen nicht ganz eindeutig gefaßt und bezeichnet wird. Einmal nämlich werden die Attribute selbst „Modi des einzigen, ewigen, unendlichen, durch sich selbst bestehenden Wesens" genannt (1. Dialog), an anderen Stellen wieder wird von den Attributen Gottes selbst als von unendlichen Substanzen gesprochen (I, c. 7). Bezeichnend, weil hier wieder das Streben offenkundig ist, die Beziehung Substanz-Modus als Urbild aller realen Beziehungen zu benutzen, wodurch die Attribute zu Gott in die Rolle des Modus, zu den endlichen Dingen in die der Substanz geraten. Etwas Zweideutiges und Schwankendes bleibt dann dem Attributsbegriff in seiner Stellung zwischen der einen Substanz und der Vielheit der veränderlichen Modi und muß ihm ja auch bleiben, wenn der Satz in Geltung bleiben soll, daß es nur Substanzen und Modi gibt, die Substanz das in sich Seiende und durch sich selbst Begriffene ist, es diesem Begriff zufolge nur eine einzige Substanz geben kann und nun doch gleichzeitig dieser einen Substanz eine unendliche Zahl von Attributen zugeschrieben wird, von denen jedes selbst auch wieder durch sich selbst begreiflich ist. Die abstrakte Schärfe der an keine der uns bekannten und geläufigen Relationen mehr direkt sich anlehnenden Substanz-Modusbeziehung führt unausweichlich zu der Frage: Wie sind mit der wesentlich einen Substanz eine Mehrzahl von Bestimmungen vereinbar, die zugleich doch etwas anderes, nämlich dem Wesen der Substanz Näherstehendes sein sollen, als die eigentlichen Determinationen, die Modi der Substanz? In seinen Bemühungen dies verständlich zu machen greift Spinoza zu jenen Wendungen und Vergleichen, die zu der, im Prinzip zweifellos verfehlten, „subjektivistischen" Deutung der Attributenlehre Anlaß gegeben haben, nach der die Mannigfaltigkeit der Attribute auf Rechnung unseres Intellekts zu setzen, eine Mehrheit von „Erscheinungen" der einen Substanz sein sollte.[1] Man beachte zur Kritik dieser Auffassung vor allen

[1] Für das Genauere sei in bezug auf den Streit über die „objektivistische" und „subjektivistische" Deutung der Attributenlehre (letztere, von Joh. E. Erdmann genauer begründet, ist heute wohl in ihrer strengen Form allgemein verlassen), auch für die in Betracht kommenden Stellen der Spinozaschen Schriften, verwiesen auf K. Fischer (Spinoza S. 389ff.), E. Becher (Der Begriff des Attributes bei Spinoza ,1905, S. 40ff.), Th. Camerer (a. a. O., S. 12ff.), Erhardt (a. a. O., S. 91ff.).

Dingen, daß, wenn schon bei Descartes in dem bekannten Beispiel vom Wachs die „Substanz" gelegentlich als das „Eine" und Identische vom Verstand Erschlossene sich gibt, das hinter der Mannigfaltigkeit der durch die Sinne gegebenen Inhalte steckt, doch dieser Substanzbegriff erst von Locke aufgenommen und weitergeführt wird, während gerade bei Spinoza die „Substanz" nicht als Einheit hinter dem Mannigfaltigen der Anschauung oder der bunten Vielheit der Erscheinungen, sondern als das Eine in der Vielheit der realen Modi, das Eine, das bald diese, bald jene modale, aber doch zugleich reale Bestimmung in sich aufnimmt, gedacht wird. Die Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung sind eben nicht Modi, Zustände der Substanz, d. h. des Dinges, das wir wahrnehmen, sondern Zustände unseres Vorstellungsvermögens.[1] „Subjektiv" dagegen kann man in Spinozas Sinn mit Recht die Betrachtung des einen göttlichen Attributs unter gänzlicher Ignorierung seiner Beziehung zu allen anderen Attributen oder, was dasselbe besagt, die Betrachtung der göttlichen Substanz lediglich im Hinblick auf eines ihrer Attribute nennen, denn diese Betrachtung setzt eben ein Absehen von jenen anderen Attributen, ein Abstrahieren voraus, ein subjektives Bevorzugen einer Seite des realen Geschehens und der göttlichen Substanz, das freilich nur bezüglich des einen Attributs der Ausdehnung oder des Denkens bei uns ein absichtliches Abstrahieren sein kann, während es bezüglich aller anderen Attribute Gottes durch unseren Standpunkt in der Welt und die Begrenztheit unseres Intellekts von selbst gegeben ist. (In diesem Sinn möchte ich auch die Definition im Brief an de Vries 1663 auffassen, unter dem Attribut sei dasselbe zu verstehen wie unter der Substanz, außer daß es Attribut genannt wird in Ansehung des Verstandes „substantiae certam talem naturam tribuentis".) Endlich ist daran zu erinnern, daß schon bei Descartes die Attribute als „Kräfte" erschienen, Richtungen, in denen das sich-Auswirken der Substanz vollzieht und die daher auch das allgemeine Wesen der aus ihr herfließenden Modi erklärt. Legen wir diesen, freilich von Spinoza nirgends klar und eindeutig ausgesprochenen Gedanken zugrunde, so erscheint es weniger widerspruchsvoll daß in einer Substanz mehrere Attribute stecken, d. h. daß sie ihr einheitliches Wesen doch nach verschiedener Richtung gleichzeitig auswirken und entfalten soll.

Zwischen die endlichen Dinge auf der einen, Substanz bzw. Attribut auf der anderen Seite schieben sich die „unendlichen Modi" ein, deren flüchtige und knappe Behandlung sie bekanntlich in der Spinoza-Literatur zum Gegenstand mehrfacher Kontroversen gemacht hat. Wir erfahren etwas Näheres über den Sinn dieses Begriffes in der Antwort, die Spinoza in seinem Brief vom 29. Juli 1675 auf eine diesbezügliche Frage Schullers erteilt und in den mit dieser Antwort übereinstimmenden Bemerkungen des kurzen Traktats (II, cap. 22, Anm. 1; Anhang II). Als Beispiel der (unmittelbaren) unendlichen Modi werden hier Bewegung und Ruhe für das Attribut der Ausdehnung,

---

[1] Ethik I, Anhang.

der intellectus infinitus für das des Denkens angeführt. Gehen wir aus von dem ersten Beispiel, so ist hierbei dreierlei zu beachten. Erstens: Ruhe und Bewegung sind Modi der Ausdehnung, und zwar „unmittelbare", d. h. direkt aus dem Wesen der Ausdehnung sich ergebende Modi. Das will sagen: wir können nichts Ausgedehntes als solches denken, ohne ihm zugleich einen bestimmten Bewegungszustand (das Wort in dem weiten Sinn genommen, in dem es auch die Ruhe mit als Spezialfall einschließt) zuzuschreiben. Dieser Gedanke ist bekanntlich nicht Spinoza eigentümlich, wir finden ihn bei Descartes, bei Geulinx, auch bei Leibniz. Zweitens: Erst der Unterschied der Bewegungszustände, insbesondere der Unterschied von Bewegung und Ruhe, schafft aus dem einen Raum, dem einen Attribut der Ausdehnung, die Mehrheit der einzelnen Körper, denn erst der gleichartige und von dem der Umgebung verschiedene Bewegungszustand schließt bestimmte benachbarte Teile des Raumes zu einem, von der Umgebung sich abhebenden Körper zusammen.[1] Das einzelne körperliche Ding ist also, wie sich der kurze Traktat ausdrückt, gar nichts anderes, als „eine bestimmte Proportion von Bewegung und Ruhe". (Auch hier spricht Spinoza nur Gedanken aus, die wir ebenso vor ihm und nach ihm in der Cartesianischen Schule finden.) Wenigstens gilt dies von den einfachsten Körpern, die sich nur nach Bewegung und Ruhe, Geschwindigkeit und Langsamkeit voneinander unterscheiden; bei den komplizierten Körpern können einzelne Teile verschiedene Eigenbewegungen haben, vorausgesetzt, daß sie so miteinander verbunden sind, daß sie ihre Bewegungen nach einer bestimmten Regel einander mitteilen. Als Beispiel dient der menschliche Körper, der trotz der Mannigfaltigkeit der in ihm sich abspielenden Bewegungen doch e i n e n Körper ausmacht. Endlich drittens: Jeder bestimmte oder endliche Körper ist seinem Wesen nach eine bestimmte Proportion von Bewegung und Ruhe, d. h. eine bestimmte Determination „d e r" Bewegung, der Wesenheit Bewegung in jenem allgemeinen Sinn, in dem sie als Spezialfall die Ruhe wie jede bestimmte Geschwindigkeit umfaßt. Jeder bestimmte oder besondere Körper entsteht also als endliche Determination der unendlichen Wesenheit Bewegung, die indessen ihrerseits, als nicht „in sich", sondern „in einem Andern", nämlich in der Ausdehnung seiend und nur durch sie begreiflich, als unendlicher M o d u s zu charakterisieren ist. Man sieht: „d i e" Bewegung ist für Spinoza nicht ein bloßer Allgemeinbegriff, eine notio universalis im Verhältnis zur einzelnen bestimmten Bewegung, sondern etwas, in dem die einzelne Bewegung als bestimmte Determination real enthalten ist. Endlich ergibt sich als Folgerung die Unveränderlichkeit des Universums in seinem Gesamtbewegungszustand oder dies, daß das Univerusm im Ganzen selbst e i n e n individuellen Körper in demselben Sinn wie der menschliche Körper ausmacht, weshalb diese unveränderliche Gestalt des Weltalls (facies totius universi) als mittelbarer unendlicher Modus be-

[1] Vgl. die Lehre vom Körper in den Grundsätzen, Lehrsätzen und Definitionen im Anschluß an Lehrsatz 13, Teil II der Ethik. Dazu kurzer Traktat, Anhang II.

zeichnet wird (s. d. angezogenen Brief an Schuller, ferner Anm. zu Lehrsatz 7, Teil II d. E.).

Zu jedem Objekt in der Welt der Dinge nun gehört eine ihm entsprechende Idee, die seine formale Wesenheit objektiv in sich darstellt, der dem betreffenden Modus der Ausdehnung zugeordnete Modus des göttlichen Denkattributs. Diese Idee ist die Erkenntnis, der klare und deutliche Begriff des betreffenden Objekts, sie wird zugleich von Spinoza als die „Seele" des Objekts bezeichnet: jeder bestimmte Körper ist Ideat zu einer ihn adäquat wiederspiegelnden Idee oder Körper, dem eine Seele zugehört. Der Inbegriff dieser Ideen, also die Gesamterkenntnis der gegenständlichen Welt ist der „intellectus infinitus", der unendliche Modus des göttlichen Denkattributs. Denn daß aus dem Denkattribut eine adäquate Erkenntnis der ganzen Welt hervorgehen muß, liegt in seinem Wesen selbst unmittelbar begründet, zu diesem unendlichen Wissen überhaupt aber verhält sich die einzelne Erkenntnis, die einzelne klare und deutliche Idee eines bestimmten Einzeldinges, verhält sich das Einzelwissen, wie wir dafür auch sagen können, wiederum (nicht wie der einzelne Summand zur Summe, sondern) wie die bestimmte Determination oder wie der Modus eines unendlichen Wesens zu diesem Wesen selbst. Oder: So wie aus dem Attribut der Ausdehnung durch das in ihrem Wesen liegende Medium der Bewegung die einzelnen Körper, so gehen aus dem Attribut des Denkens durch das Medium des unendlichen Wissens die adäquaten Ideen der Einzeldinge hervor, die einzelnen Körper sind Determinationen oder Modifikationen der aus der Ausdehnung deduzierten Bewegung überhaupt; die einzelnen adäquaten Ideen der Dinge Modifikationen oder Inhaltsbestimmtheiten des unendlichen Wissens. Freilich: Nur das Dasein von Bewegung oder Ruhe überhaupt, nicht der bestimmte Bewegungszustand und damit die Beschaffenheit des einzelnen Körpers erfolgt aus dem Wesen der Ausdehnung, und ebenso nur das Dasein unendlichen Wissens, nicht der bestimmte Einzelinhalt desselben. Wollen wir die einzelne endliche Modifikation erklären, so müssen wir sie notgedrungen mit einer anderen endlichen Modifikation desselben Attributs zusammen betrachten, so tritt zu der unendlichen Ursache oder dem einen Quell des Seins aller endlichen Dinge dieser bestimmten Art die endliche Einzelursache bzw. ihre ins Unendliche führende Reihe. Vor allem festzuhalten ist dabei nur das Eine, daß eine solche unendliche Reihe uns niemals zu dem Unendlichen führt. In dem Gedanken, daß der Begriff des Unendlichen dem des Endlichen logisch voraufgeht und nicht etwa umgekehrt aus dem Endlichen durch endlosen Fortgang entsteht, daß das positiv von dem negativ Unendlichen wesentlich verschieden ist, begegnen sich Descartes, Spinoza und Leibniz im Gegensatz zu Locke und Hume.[1]

---

[1] Die obige Entwicklung ist zugleich gegen die Kritik gerichtet, die Erhardt (a. a. O., S. 262ff.) an Spinozas Lehre von den unendlichen Modi und weiter an Kuno Fischers Darstellung derselben übt. Der „Inbegriff alles körperlichen Daseins" im Sinn des Inbegriffs der einzelnen Körper ist in der Tat nicht die „unendliche Materie, sofern sie mit dem Raum zusammenfällt", sondern der Raum, sofern er zugleich durch Bewegung und

Unser Bewußtsein gehört als „Seele“ einem bestimmten körperlichen Einzelding an, dem Körper, den wir „unseren“ Körper nennen. Wie dieser Körper als endlicher Modus oder als bestimmte Determination in dem Attribut der Ausdehnung und dem aus ihr sich ergebenden unendlichen Modus der Bewegung und Ruhe enthalten ist, so ist unsere Seele enthalten in dem Attribut des Denkens und seinem unendlichen Modus, dem intellectus infinitus. Unser Verstand ist ein „Teil“ des göttlichen Verstandes, unsere Seele ein „Teil“ der göttlichen Seele — genauer ein Teil im Sinn der in ihm enthaltenen Modifikation. Nun setzt sich unser Bewußtsein selbst wieder zusammen aus einer Mehrheit einzelner Ideen. Diese einzelnen Ideen spiegeln die Modifikationen, die einzelnen Bewegungen in den Teilen unseres Körpers wieder — sie verhalten sich also in gewisser Weise zur Idee unseres Körpers oder zu unserer Seele, wie die Modifikationen unseres Körpers zu diesem Körper selbst. Man kann daher nicht mit Unrecht sagen, daß auch hier das Verhältnis von Substanz und Modus sich noch einmal wiederholt: wie die Idee unseres Körpers oder wie unsere Seele eine Modifikation des intellectus infinitus, so ist die einzelne Wahrnehmung, der einzelne Gedanke in uns eine Modifikation unserer Seele, d. h. der Idee unseres Körpers. Die „Seele“ wäre danach nicht die bloße Summe ihrer Wahrnehmungen und Inhalte, noch wäre sie ein bloßer Allgemeinbegriff, gebildet im Hinblick auf das Gemeinsame dieser Inhalte, das in der gleichartigen Beziehung auf denselben Körper besteht, sondern sie wäre wieder eine Wesenheit, die sich in jenen einzelnen Bewußtseinsinhalten modifiziert, nur daß diese Wesenheit selbst keine selbständige Substanz, sondern wieder eine Idee und damit ein Modus wäre. Nur daß freilich dieser Gedanke nicht ganz klar und unzweideutig zum Ausdruck kommt, er wird in der Ethik durch das Bestreben gekreuzt, die individuelle Seele ganz in ein Konglomerat von Einzelideen aufzulösen (II, Lehrs. 15), dem freilich das Streben parallel geht, auch den lebenden Körper zu einer nur relativen und von dem gesetzmäßigen Ineinandergreifen einer Mannigfaltigkeit von einzelnen Körpern abhängigen Scheineinheit zu machen.[1] Eher deutlicher kommt der Gedanke im kurzen Traktat noch an einzelnen Stellen zum Vorschein. In den eigentümlichen Ausführungen des 22. Kap. des 2. Teils wird dargelegt, wie darin, daß der menschliche Körper das „Allererste“ ist, was die Seele vorstellt, in dieser Vorstellung die „Ursache“ aller weiteren Modifikationen der betreffenden Seele und die Ursache ihrer „Vereinigung“ mit diesem bestimmten Körper überhaupt liegt: durch die „aus“ der Vorstellung des Körpers entspringende Liebe wird diese „Vereinigung“ bewirkt, die nun zur Folge hat, daß einerseits alle Vorstellungen der Seele Vorstellungen der Modi-

---

Ruhe zu Einzeldingen determiniert ist. Inwiefern Bewegung und Ruhe für Spinoza aus der Ausdehnung entspringen, versuche ich oben zu zeigen. — Treffende Wendungen in der Darstellung von Baensch a. a. O.

[1] Forderung 4 vor Lehrs. 14, E. II: „Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, von denen er beständig gleichsam aufs Neue erzeugt wird.“

fikationen des Körpers bleiben, genauer der Modifikationen des Bewegungszustandes, der das Wesen des Körpers ausmacht,[1] und andererseits wieder die aus den Vorstellungen entpsringenden Affekte die Richtung der Bewegungen im Körper beeinflussen können. Man kann an diesen Stellen noch einen Blick in die Ursprünge der Spinozaschen Lehre von der Seele tun, der Cartesische Begriff der Seelensubstanz und der „unio" von Körper und Seele schimmert durch; die schon von Descartes gestellte Frage, worin diese „unio" besteht, findet dann bei Spinoza die durch seinen Erkenntnisbegriff (Erkennen ist Vorstellen, Wiederspiegeln, jede Erkenntnis ist eine ein Ideat, ein Sein wiederspiegelnde Idee) bestimmte Antwort: Seele und Körper sind dadurch verbunden, daß die Seele den Körper vorstellt, aus welcher Vorstellung die sie dauernd verbindende Liebe wird. Indem der Begriff der Seelensubstanz verlassen wird, tritt an die Stelle der Seele, die den Kör er vorstellt oder die Idee des Kör ers hat die Identifikation der Seele mit der Idee des Körpers schlechthin, damit aber muß die immanent als Ursache fortwirkende Idee des Körpers die Descartesschen „Vermögen" des Verstandes und des Willens ersetzen, die als leere Allgemeinbegriffe für nur subjektive entia rationis erklärt werden.[1] Die Ausschaltung des Einflusses der Seele (des Willens) auf den Körper ist in dieser Entwicklung der erste, wichtigste und weittragendste Schritt,[2] gerade er aber führt weiter zu der immer schärferen Betonung des Charakters in sich geschlossener, aber ins Unendliche führende Kausalität der körperlichen oder mechanischen Bewegungsvorgänge, welcher Charakter mechanischer Abfolge sich nun auch in der einen seelischen Seite der Welt wiederspiegeln muß, womit jene erwähnte Tendenz der Ethik entsteht, die Seele ganz in eine solche kausale Folge, in eine Zusammensetzung aufzulösen.

Die Vorstellungen unseres Bewußtseins drücken unseren Körper und seine Modifikationen aus. Diese Vorstellungen nun sind teils klar und deutlich, teils unklar und verworren. Klarheit und Deutlichkeit aber fiel, wie man sich erinnert, in einem gewissen Sinn mit der Vollständig eit der Erkenntnis eines Gegenstandes zusammen, verworren ist die Erkenntnis, die unvollständig ist. Unvollständig ist jede bloße Tatsachenerkenntnis, die einem Gegenstand eine Eigenschaft beilegt, ohne sie als notwendig zu begreifen — ein Schlußsatz ohne Obersätze, wie sich Spinoza gelegentlich ausdrückt (E. II, Lehrs. 28).

---

[1] K. T. 2. Anhang des II. Teils, Schluß: „Das objektive Wesen, welches von dieser wirklichen Proportion (von Bewegung und Ruhe) in dem denkenden Dinge ist, das sagen wir, ist die Seele des Körpers. Wenn nun eine dieser beiden Modifikationen sich mehr oder minder verändert, so verändert sich auch die Vorstellung. Wie wenn z. B. die Ruhe sich vermehrt und die Bewegung sich vermindert, so wird dadurch dann der Schmerz oder die Unlust verursacht, welche wir Kälte nennen" usw.

[1] Ich komme hier in vielen Punkten mit der Darstellung von Baensch (a. a. O.) zusammen.

[2] Es ist hier daran zu erinnern, daß im K. T. zunächst der „Wille" sehr viel öfter und entschiedener für einen bloß subjektiven Allgemeinbegriff erklärt wird, als der „Verstand"; das besondere Vermögen der angeblich einheitlichen Seele, wollend zu wirken, ist das erste, wogegen sich Spinoza wendet.

Daraus aber ergibt sich, daß eine vollständige, also klare und deutliche Erkenntnis eines endlichen Einzeldinges und seiner Modifikationen, wenn wir dies Einzelding für sich nehmen, streng genommen unmöglich ist, die Definition des Gegenstandes, auf die die klare und deutliche Einsicht zurückgehen muß, kann nur aus der Ursache desselben herfließen, muß also die Idee dieser Ursache mit einschließen, das gilt für die Erkenntnis unseres Körpers ebenso wie für die seiner einzelnen Modifikationen, die vom Einfluß seiner Umgebung ebenso wie von seiner eigenen Natur abhängen. Die vollständige, klare und deutliche Erkenntnis eines solchen Dinges ist daher nur Gott zugänglich oder nur als im intellectus infinitus enthalten denkbar. Unsere eigenen Vorstellungen aber sind nur soweit klar und deutlich, und damit zugleich wahr oder adäquat (s. o.) als sie mit den Ideen Gottes zusammenfallen, wie wir auch umgekehrt sagen können: soweit unsere Ideen klar und deutlich sind, müssen sie zusammenfallen mit den entsprechenden Modi des göttlichen Verstandes und damit zugleich an seiner Ewigkeit teilnehmen: sie bilden den „unsterblichen" Teil der menschlichen Seele. Klar und deutlich nun können in uns nur diejenigen Erkenntnisse sein, die unmittelbar der Vorstellung unseres Körpers zu entnehmen sind, für die auch das göttliche Denken nicht außer diesem noch andere einzelne Körper vorzustellen braucht, d. h. die Erkenntnisse, die diesen Körper nicht als von anderen ebensolchen abhängigen endlichen Modus der Ausdehnung, sondern die ihn in seiner Abhängigkeit von der göttlichen Substanz und ihren Attributen überhaupt, die er mit allen anderen endlichen Körpern teilt, bzw. in seiner rein essentiellen Natur und deren ewigem Zusammenhang mit den reinen Essenzen der anderen Dinge betrachten.

Damit stehen wir wieder bei den „notiones communes", denn eben die Gemeinbegriffe sind diese notwendigerweise adäquaten Begriffe, die dasjenige erkennen, worin unser Körper mit allen anderen Körpern wesentlich übereinkommt und was eben damit, können wir gleich hinzufügen, das ausmacht, was unsere Seele mit den anderen Seelen (den Seelen anderer Körper) als gemeinsames Besitztum teilt, denn die wesentliche Gleichartigkeit des Körpers, des Ideats und alles dessen, was aus ihm sich ergibt, muß sich ja in einer entsprechenden Gemeinsamkeit der Ideen wiederspiegeln. Nehmen wir hinzu, daß die Idee der Idee sich zur Idee ebenso verhält, wie die Idee zum Körper (II, Lehrs. 21), so ist es verständlich, daß es sich für die Gemeinbegriffe, die sich auf die Welt des Denkattributs beziehen, ebenso verhält. Die Existenz der Gemeinbegriffe und ihre Bedeutung für die Erkenntnis wird hier, wie man sieht, metaphysisch abgeleitet und dieser metaphysischen Ableitung entspricht die metaphysische Begründung der Wahrheit der Gemeinbegriffe auf dem Umwege über die Erkenntnis Gottes oder über den unendlichen Intellekt. Zugleich erscheint jetzt als natürlicher Gegensatz der Erkenntnis der Dinge aus den Gemeinbegriffen die auf die sinnliche Wahrnehmung gestützte Erkenntnis. Jede sinnliche Wahrnehmung ist die Idee einer Affektion unseres Körpers, die durch Einwirkung eines äußeren auf unseren Körper hervor-

gerufen ist. Diese Idee aber schließt weder die adäquate Erkenntnis des eigenen noch die des fremden Körpers ein, sie drückt die Affektion aus, ohne ihren vollständigen Grund mitauszudrücken, denken wir uns die Ideen jener Affekt. tionen, wie sie im unendlichen Verstand Gottes sich darstellen, so muß hier der Erkenntnis dieser Wirkungen, die ein Körper auf den andern übt, die vollständige Erkenntnis der Ursachen jener Wirkungen voraufgehen. Die sinnlichen Wahrnehmungen sind ,,Schlußsätze ohne Vordersätze, d. h. sie sind (wie sich von selbst versteht) verworrene Ideen". Aus diesen Ergebnissen zieht Spinoza weiter die wichtige Folgerung, daß auch die Idee der menschlichen Seele, wie wir sie haben, d. h. die Selbsterkenntnis, die in dem unmittelbaren Gegebensein unserer Bewußtseinsinhalte besteht, nur eine verworrene Erkenntnis ist, keine adäquate Erkenntnis unserer Natur in sich schließt (II, Lehrs. 24—29). Die Erkenntnis der eigenen Seele entspricht auch in diesem Punkte durchaus der des Körpers: die Sonderstellung, die ihr in der unbezweifelbaren Gewißheit des Cartesischen cogito ergo sum angewiesen wurde, ist aufgehoben. Aus den sinnlichen Bildern der Dinge entspringen, wie schon früher hervorgehoben, auch die Allgemeinbegriffe, die notiones universales im Gegensatz zu den notiones communes, bis herauf zu den ,,transzendentalen Ausdrücken" wie ,,Wesen", ,,Ding", ,,Etwas" (E. II, Anm. 1 zu Lehrs. 40). So fällt der Unterschied zwischen klarer und deutlicher und verworrener Erkenntnis zusammen mit dem Unterschied zwischen ,,reinem Verstand" und den Ideen des reinen Verstandes und der sinnlichen Vorstellung mit ihren Inhalten. In der sinnlichen Wahrnehmung betrachten wir die Dinge ,,von außen", in der Art, wie sie uns zufällig einzeln begegnen, im Verstande betrachten wir sie ,,von innen", nicht nach ihrem ,,zufälligen" (nur für den unendlichen Intellekt durchschaubaren) vereinzelten Auftreten, sondern wir betrachten mehrere Dinge zugleich, um ihre Übereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze einzusehen (Anm. zu Lehrsatz 29, II).

Zu den Gemeinbegriffen, die die Natur erklären, ,,wie sie an sich ist" und nicht im Hinblick auf die menschliche Sinneswahrnehmung, rechnet Spinoza die göttlichen Attribute, die Ideen der Bewegung und Ruhe, aber auch alles das, was sich weiter rein aus diesen klaren und deutlichen Ideen ableiten und folgern läßt.[1] Nicht ganz eindeutig bestimmt wird die Stellung der Axiome und damit der ,,ewigen Wahrheiten". An einer Stelle der Ethik (Anm. 2) Ethik (Anm. 2 zu Lehrs. 8, Teil I) werden sie als selbstverständlich den Gemeinbegriffen eingereiht. Im 4. Brief an Oldenburg (1661) erklärt Spinoza, daß er über die Frage, ob die Axiome den Gemeinbegriffen einzureihen seien, nicht streiten wolle. Genauer bedeutet die Frage für ihn: ob die Axiome unmittelbar einleuchtend oder beweisbar seien. Ohne auf die Beantwortung der Frage, wie man sieht, einen besonderen Wert zu legen, sucht dann Spinoza den

[1] 6. Brief an Oldenburg (1661). Wenn Spinoza hier anstatt von Gemeinbegriffen von höchsten Gattungsbegriffen spricht, so ist daran zu erinnern, daß auch in der Ethik trotz der scharfen Unterscheidung die Termini universalis und communis bisweilen im gleichen Sinn gebraucht werden.

Gegner (Oldenburg) auf die Definitionen der Begriffe Substanz und Accidens hinzuweisen, aus denen alles zu erschließen sei (daß die Substanz früher ist als ihre Accidentien; daß es außer Substanzen und Accidentien in der Wirklichkeit nichts gibt, daß Dinge, die verschiedene Attribute haben, nichts miteinander gemein und daher auch nicht eines Ursache des andern sein kann usw.). Auf denselben Punkt läuft die Antwort an de Vries heraus (9. Brief 1663), in der bloße Definitionen von uns erdachter und solche wirklicher Gegenstände oder solche, die in diesem Sinn den Anspruch erheben „wahr" zu sein, unterschieden werden. Die letzteren Definitionen, heißt es dann weiter, sind von dem Axiomen nur noch insofern unterschieden, als der Geltungsbereich des Axioms sich noch weiter, nämlich auch auf die „ewigen Wahrheiten" erstreckt. Von diesen „ewigen Wahrheiten" wird schließlich im folgenden (10.) Brief an denselben Verfasser gesagt, daß sie, den Terminus im weiteren Sinn genommen, auch alle Sätze über die Dinge und ihre Affektionen enthalten, im engeren Sinn dagegen nur Sätze wie „Aus Nichts wird Nichts", die „ihren Sitz nicht außerhalb des Geistes haben". Die Laxheit seiner Terminologie in allen diesen Dingen zeigt, wie wenig Wert Spinoza im Grunde der scharfen Abgrenzung und Begründung dieser von Descartes her einfach übernommenen Termini beimißt. Im ganzen aber dürfen wir wohl sagen, daß sich als zusammenfassendes Bild der Spinozaschen Ansicht das Folgende ergibt: Die Erkenntnis muß ausgehen von klaren und deutlichen und damit teils einfachen, teils durch das Mittel der Definition auf solche einfachen zurückführbaren Begriffen. Die „Axiome" sind die Sätze, die sich als unmittelbar einleuchtend direkt aus diesen Begriffen ergeben. Diese Begriffe und Sätze sind zunächst (das ist die nominalistische oder konzeptualistische Grundüberzeugung, die Spinoza mit allen neueren Philosophen von Descartes bis Kant teilt) Gebilde in unserem Geiste, Ideen in uns. Fragen wir nach ihrer „Wahrheit", so bedeutet diese Frage, daß wir nach ihrer Übereinstimmung mit dem „Gegenstand", dem Ideat fragen. Ist nun ein solcher Gegenstand gar nicht im Begriff vorausgesetzt, handelt es sich um bloße Entia „rationis", so sind Axiome und Definitionen eo ipso wahr, sofern sie widerspruchslos sind; ihre Übereinstimmung mit dem Gegenstande ist ihre widerspruchslose Übereinstimmung mit sich selbst. Anders, wenn sie einen Gegenstand außerhalb des Bewußtseins meinen, wenn ihre Wahrheit zugleich ihre Bedeutung für die Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins in sich schließt. Über die Wahrheit in diesem Sinn kann nur entschieden werden, wenn wir uns auf einen Begriff berufen können, der zugleich die unmittelbare Gewähr in sich schließt, daß er in diesem transzendenten Sinn „wahr" ist. Dieser Begriff ist der Gottesbegriff mit dem ontologischen Argument, der damit die letzte und einzig mögliche Wahrheitsnorm aller transzendenten Erkenntnis ist. Die ewigen Wahrheiten gehen in ihrer Geltung über die Wirklichkeit hinaus, insofern sie eben nicht nur auf die wirklichen, sondern auch auf die erdachten, die möglichen Gegenstände angewandt werden können; sie sind nur „im" Bewußtsein, spiegeln selbst keinen realen Gegenstand ab, wie dies eben nach Spinoza

von jedem Satz als solchem zu sagen ist. Die Substanzen und die Eigenschaften der Substanzen, die ihnen einem allgemeinen Satz zufolge zukommen, existieren außerhalb des Bewußtseins, nicht der „Sinn“ des Satzes als solcher.

Der Frage nach dem Grunde der Evidenz der Axiome und nach der Herkunft der Grundbegriffe bringt Spinoza ein relativ geringes Interesse entgegen. Damit kontrastiert der Wert, den er auf die Deduktion als solche, den deduktiven Begründungszusammenhang innerhalb des methodischen Ganges der wissenschaftlichen Erkenntnis legt. Dieser Punkt bedarf noch etwas genauerer Besprechung.

2. Zur Lehre von der Methode.

Der Ausgangspunkt der Auffassung der Erkenntnismethode bei Spinoza liegt, wie wir sahen, in der vorausgesetzten Wesensbeziehung von „idea“ und „res“, von „Denken“ und „Sein“. Im Wesen der Idee liegt es, einen Gegenstand auszudrücken oder abzubilden, die Frage ist nur, ob dieser Gegenstand realiter außerhalb der Idee, des Bewußtseins, existiert und ob die Idee ihn klar und deutlich oder verworren abbildet. Aus dieser Wesensbeziehung zwischen Idee und Ideat aber folgert Spinoza weiter, daß die klare und deutliche Idee in allem ihrem Gegenstande entsprechen, demnach auch aus ihr erfolgen muß, was in der Wirklichkeit aus dem ihr entsprechenden Gegenstande folgt. Damit ist der „erkenntnistheoretische Parallelismus“ (Windelband) formuliert, dessen Konsequenz der Gedanke ist, daß alles Erkennen ein denkendes Ableiten der Wirkung aus der Ursache ist. Voraussetzung ist nur dabei, daß wir ausgehen von einer Idee, deren Beziehung auf einen wirklich existierenden Gegenstand und deren Klarheit und Deutlichkeit außer Frage steht, die zugleich, damit das Erkenntnissystem vollständig ist, die Idee eines Wesens sein muß, nach dessen weiterer Ursache wir nicht weiter fragen können oder eine Idee, die wir aus keiner höheren Idee mehr ableiten können: Forderungen, die in der Gottesidee und nur in dieser erfüllt sind.

Das Erkennen ist damit ein Ableiten, ein Deduzieren. Das Kennzeichen der klaren und deutlichen Idee ist, daß sich aus ihr alle Wirkungen ihres Gegenstandes mit einsichtiger Notwendigkeit deduzieren lassen, daß sie nicht, wie das Wahrnehmungsbild, ein „stummes Gemälde“ ist (E. II, Anm. zu Lehrs. 49). Das Ziel der Erkenntnis ist es, die Abfolge der Ursachen und Wirkungen in einem Gedankenzusammenhang abzubilden, der nach Gründen und Folgen geordnet ist. Es ergibt sich die für das Spinozasche System so charakteristische Ineinssetzung der Begriffe „ratio“ und „causa“. Die prinzipiellen Schwierigkeiten, die dieser Ineinssetzung entgegenstehen, sind bekannt: Die Ursache ist ein Ding, die Wirkung ein anderes, beide sind konkrete, wirkliche, individuelle Gegenstände. „Ableiten“ dagegen kann sich nur ein Besonderes aus einem Allgemeinen, enthalten sein kann nur ein individuellerer in einem allgemeineren Gattungsbegriff, nicht der Begriff eines Individuums in dem eines anderen. Daß Spinoza die Verwechslung begeht, ist um so merkwürdiger,

als er gegenüber jedem Platonischen oder Aristotelischen Begriffsrealismus den streng nominalistischen Standpunkt vertritt und als er an bestimmten Stellen selbst gerade die Verschiedenheit, die Getrenntheit von „Ursache" und „Wirkung" in einer Weise betont, die fast zu einem direkten Widerspruch mit dem Prinzip der Ableitbarkeit der Wirkung aus der Ursache führt: Der Vater ist Ursache der Existenz, nicht der Wesenheit des Sohnes, eben darum sind beide hinsichtlich ihrer Existenz verschieden, zwei Gegenstände, während sie hinsichtlich ihrer Wesenheit durchaus gleichartig sind; Gottes Verstand ist Ursache sowohl der Existenz, wie der Wesenheit unseres Verstandes, deshalb muß er in Beiden von dem menschlichen Verstand verschieden sein (E. I, Lehrs. 17, Anm.; es ist bezeichnend, daß Tschirnhausen die Stelle als dem 4. und 5. Axiom des 1. Teils der Ethik widersprechend empfindet, ohne auf seine diesbezügliche Frage von Spinoza eine befriedigende Antwort zu erhalten[1]). Wir wissen bereits, wie sich bei Spinoza das Übersehen dieser Schwierigkeiten erklärt: Aus dem Verhältnis von Ursache und Wirkung wird das von Substanz (Attribut) und Modus oder Affektion; das „Enthaltensein" der Wirkung in der Ursache ist das der möglichen und wirklichen Modalität in der Substanz, damit zugleich das der bestimmten körperlichen Form im noch ungeformten, d. h. unbegrenzten Raum (die in dasselbe Verhältnis zueinander gesetzt werden). Wie die Substanz dem Modus, wie der Raum dem bestimmt geformten Körper gegenüber, so ist der göttliche Verstand dem menschlichen gegenüber zugleich enthaltende Ursache und doch in Wesen und Existenzweise von ihm verschieden; auf der anderen Seite ist die begrenzende Bewegung des freien Endpunktes einer festen Linie „Ursache" im Sinn der Teilbedingung, der selbst modalen causa occasionalis gegenüber dem aus dieser Bewegung entstehenden Kreise, und doch zugleich von ihm verschieden, nämlich ein anderer Modus desselben Attributs, und in der gleichen Weise ist der Vater „Ursache" des Sohnes, seiner Existenz, und doch zugleich ein von ihm verschiedener Modus derselben attributiven Wesenheit.

Nun stellt Spinoza der von ihm befolgten richtigen Erkenntnismethode die falschen Wege des Erkennens gegenüber. Er tut das an der Hand eines Beispiels, das im kurzen Traktat, in der Schrift über die Verbesserung des Verstandes und in der Ethik in gleicher Form wiederkehrt, aber jedesmal eine etwas verschiedene Interpretation erfährt. Es ist der Regeldetri entnommen und besteht in der Lösung der Aufgabe, eine 4. Zahl x zu finden, die sich zu der gegebenen Zahl c, wie die Zahl b zur Zahl a verhält.

Der kurze Traktat unterscheidet 3 Wege, die man zur Lösung der Aufgabe einschlagen kann bzw. einzuschlagen pflegt. Erstens der Fall der „Meinung" oder des „Glaubens", welches Glauben selbst wieder aus 2 Quellen, nämlich aus der Mitteilung Anderer, dem Hörensagen oder aus einer Reihe von einzelnen besonderen Erfahrungen stammen kann: ich habe gehört, daß man, um x zu finden, das Produkt bc durch a dividieren muß und wende nun

[1] 63. (Schuller an Spinoza) und 64. Brief (Spinoza an Schuller), Juli 1675.

im Vertrauen auf die Richtigkeit das Mitgeteilte an oder ich mache erst die Probe an einem bzw. an einigen Fällen, und nachdem sich die allgemeine Regel an ihnen bestätigt hat, halte ich sie auch in den übrigen Fällen für wahr. Auch in diesem letzteren Fall aber ist es im Grunde nur eine, ebenso wie im ersten jederzeit dem Irrtum unterworfene Meinung, auf die ich mich stütze: denn die Erfahrung einiger besonderer Fälle kann unmöglich eine wirklich allgemeine Regel begründen. Der zweite (dritte) Weg ist der des „wahren Glaubens", der „logischen Methode", der Erkenntnis durch den Verstand. Er läuft darauf hinaus, daß ich mir den angewandten Satz allgemein beweise, mir damit einsichtig mache, daß es im Wesen proportionaler Zahlen als solcher liegt, in diesem Verhältnis zueinander zu stehen. Dieser Weg unterliegt nicht der Möglichkeit des Irrtums, dem die Meinung stets ausgesetzt ist. Endlich aber unterscheidet Spinoza hier von diesem Verfahren noch die allerklarste Erkenntnis, die das Resultat nicht errechnet oder erschließt, sondern in allen Rechnungen sofort und unmittelbar die gesuchte Proportionalität erschaut.

In de emend. int. stellt Spinoza gegenüber: Erstens die Erkenntnis durch das Hören oder eine Art bloßer Mitteilung; zweitens die durch unzuverlässige oder unsichere Erfahrung. Daß Öl brennt, Wasser das Feuer löscht, daß Menschen sterben, Hunde bellen usw. weiß ich im gewöhnlichen Leben durch solche Erfahrung, d. h. durch eine Reihe zusammenstimmender Einzelerfahrungen, denen keine negative Instanz entgegensteht (eine Charakteristik der unsystematischen Induktion, in der Spinoza offenbar auch durch Baco beeinflußt ist). Die unvermeidliche Unsicherheit dieser induktiven Gewinnung von Erkenntnissen, die Unmöglichkeit, alle Fälle zu beobachten, endlich der Umstand, daß wir auf diesem Wege nebensächliche und wesentliche Eigenschaften der Dinge (wirklich notwendig ihnen zukommende und nur durch Nebenumstände mit ihnen verknüpfte) gar nicht zu trennen vermögen, schließt es aus, daß er als wirklich wissenschaftliche Methode in Betracht kommt. Nicht ganz klar wird der 3. und 4. Weg charakterisiert und unterschieden. Es gibt drittens den Fall, daß wir „das Wesen einer Sache aus einer anderen erschließen, „sed non adaequate". Was dieser Zusatz bedeuten soll, wird durch das Beispiel des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache illustriert, durch den wir die Ursache eben nur soweit erkennen, als sie in der Wirkung zum Vorschein kommt. Die vierte Methode besteht demgegenüber in der Erkenntnis einer Sache aus ihrem Wesen selbst oder aus der Erkenntnis ihrer nächsten Ursache — also in der Methode, die dann im weiteren Verlauf der Untersuchung von Spinoza selbst näher entwickelt, begründet und angewendet wird. Doch stimmt nun zu dieser Gegenüberstellung das Weitere, insbesondere auch das Regeldetribeispiel nicht ganz. Hier findet die 3. Methode gar keine Erwähnung, es wird nur von der ungenauen Erfahrung, die einen allgemeinen Satz auf einige wenige Proben stützt, der mathematische Beweis eines solchen Satzes (aus der Natur der Proportion und der Eigenschaft der proportionalen Zahlen) unterschieden. Dagegen wird dann noch hinzugefügt, daß die Mathematiker

nicht eigentlich kraft ihres Beweises die Proportionalität der gegebenen Zahlen „sehen", und wenn sie sie sehen, geschieht dies unmittelbar, intuitiv, nicht durch die Rechnung („nullam operationem facientes"). Schließlich wird dann, wo von den Vorzügen und Nachteilen der Methoden die Rede ist, der dritte Weg wieder erwähnt, aber etwas wider Erwarten für seiner Natur nach irrtumsfrei erklärt und nur dies an ihm getadelt, daß er kein Mittel sei unsere Vollkommenheit zu erlangen. Man sieht leicht, woher diese Unstimmigkeiten der Darstellung kommen: Unvermerkt mischt sich in die (flüchtig hingeworfene und der letzten Redaktion entbehrende) Darstellung der Schrift über den Verstand die Unterscheidung zwischen demonstrativer und intuitiver Erkenntnis ein, die hier zunächst fehlte, uns aber schon aus dem kurzen Traktat bekannt ist.

In der Ethik (Anm. 2 zu Lehrs. 40, Teil II) wird unterschieden: Erstens die Erkenntnis aus unsicherer Erfahrung, aus der „verworrenen" sinnlichen Wahrnehmung der Einzeldinge, zweitens die Erkenntnis aus Mitteilung oder Lernen von Andern — beide zusammen als Erkenntnis der ersten Gattung, Meinung oder Vorstellung bezeichnet. Drittens die Erkenntnis der Dinge aus den Gemeinbegriffen und adäquaten Ideen — die Vernunfterkenntnis oder Erkenntnis der zweiten Gattung. Endlich viertens das „anschauende Wissen", das von der adäquaten Idee der formalen Wesenheit der Attribute Gottes fortschreitet zur adäquaten Erkenntnis der Wesenheit der Dinge. Im Beispiel wird darauf hingewiesen, daß bei den ganz einfachen Zahlen die Anwendung jenes allgemeinen auf dem Wege der Rechnung gewonnenen und bewiesenen Satzes gar nicht mehr nötig ist, sondern unmittelbar anschaulich und viel klarer das Verhältnis der gegebenen Zahlen und damit auch die vierte Proportionalzahl erfaßt werden kann. An späterer Stelle (V., Lehrs. 25ff.) wird als das Auszeichnende der letzten Erkenntnisgattung, des anschauenden Wissen hervorgehoben, daß sie alle Dinge auf Gott zurückleitet und in ihrem Zusammenhang mit Gott erfaßt. Sie stellt sich damit als konsequente Fortsetzung der voraufgehenden Erkenntnisgattung, der Vernunfterkenntnis dar, die die Dinge in ihren notwendigen, begrifflich faßbaren Zusammenhängen betrachtet, während sie gar keinen Zusammenhang mit der Erkenntnisweise hat, die nur Meinung oder Vorstellung ist. Die zu Ende geführte Erkenntnis der Dinge aus klaren und deutlichen Ideen und aus den Gemeinbegriffen muß in der Erkenntnis der Dinge aus den göttlichen Attributen gipfeln, die Vernunftserkenntnis also im anschaulichen Wissen. Zugleich ist dies anschauliche Wissen, in dem der Blick direkt auf Gott gerichtet ist, der eigentliche Grund, auf dem die intellektuelle Liebe zu Gott erwächst und damit die Wurzel unseres Strebens nach wahrer Vollkommenheit.

Auch diese Ausführungen der Ethik sind bei genauerer Betrachtung nicht ganz ohne innere Unstimmigkeiten. Sowohl die Vernunfterkenntnis wie das anschauende Wissen sind eigentlich in doppelter Weise charakterisiert: einmal durch den Gegensatz von Demonstration und Intuition, von unmittelbarer und mittelbarer Erkenntnis und dann durch den Gegensatz der Erkenntnis

der Dinge aus Gott und den göttlichen Attributen und der Erkenntnis der Dinge aus ihrem Begriff und aus ihrer nächsten Ursache. Gehen wir von der zweiten Unterscheidung aus, so wird das anschauende Wissen zu der abgeschlossenen, vollendeten, die Begriffe in ihren endgültigen systematischen Zusammenhang fassenden Krönung der Vernunfterkenntnis, aber es ist nicht recht einzusehen, warum diese Erkenntnis jetzt einen anschaulichen anstatt des demonstrativen Charakters der voraufgehenden, noch nicht systematisch vollendeten Vernunfterkenntnis tragen soll. Die Unterscheidung nähert sich zugleich eher der in der Ethik scheinbar verschwundenen Unterscheidung zwischen der 3. und 4. Methode in de emend. int., die auch als vorläufige und endgültige (adäquate) Vernunfterkenntnis in gewisser Weise erscheinen. Gehen wir dagegen von dem Unterschied der demonstrativen und intuitiven Erkenntnis als einem letzten und absoluten Unterschied aus, so erscheint das anschauende Wissen als eine Art mystisches, unmittelbares Erfassen Gottes und seiner Wesenheit und als ein direktes Innewerden unseres Zusammenhangs, unserer wesentlichen Einheit mit Gott. Im ersten Fall ist das anschauende Wissen selbst ein Stück der Erkenntnismethode, die Spinoza seinerseits in der „Ethik" anwendet, im zweiten Fall ist es ein unmittelbares Erkennen oder Schauen der Dinge in Gott, das wesensverschieden ist von der logischen Deduktion der „Ethik", von der im engeren Sinn wissenschaftlichen Erkenntnis. Einigermaßen überbrückt oder eigentlich besser verdeckt wird der Gegensatz dieser beiden Interpretationen durch den Gedanken, daß Gott selbst der einzige Gegenstand ist, den wir nicht durch einen anderen, sondern durch sich selbst, also in diesem Sinn nicht mittelbar, sondern unmittelbar, nicht demonstrativ, sondern intuitiv erkennen (K. T. II, Kap. 22). Allein eine wirkliche Lösung der Schwierigkeit ist dies nicht, denn in der Rede von der unmittelbar-intuitiven Erkenntnis Gottes verbirgt sich dieselbe Zweideutigkeit: Bedeutet die „Intuition" in der Erkenntnis Gottes im Gegensatz zur begrifflichen Demonstration nur, daß es sich hier um ein Ausgehen von einem aus keinem höheren mehr ableitbaren Begriff handelt, oder bedeutet sie, daß wir Gott nicht nur von seinem Begriff aus, sondern direkt erkennen, als Gegenstand „schauen" können, indem wir eben bei allen Dingen, die wir betrachten, durch sie selbst hindurch auf ihr substanzielles Wesen und damit auf Gott hinblicken?

Die Frage ist meiner Meinung nach nicht eindeutig und endgültig beantwortbar. Oder mit anderen Worten: Bei Spinoza streitet mit der gerade bei ihm so sehr starken Neigung zur Deduktion, zur Demonstration nach dem Muster der Geometrie, die ihm mit allen Pantheisten gemeinsame Tendenz, über die begriffliche Erkenntnis hinaus eine direkte Erkenntnis Gottes anzunehmen, die eben aus unser eigenen Wesenszugehörigkeit zu Gott quillt und hinführt zu der unio mystica mit dem göttlichen Wesen, zu der liebenden Vereinigung mit Gott. Es ist interessant, daß diese Neigung, eine solche mystische, überbegriffliche Erkenntnis Gottes anzunehmen, am deutlichsten in der ersten Schrift Spinozas, im kurzen Traktat hervortritt, nach dessen

eigentümlicher Theorie schließlich aus der tiefsten Erkenntnis und der aus ihr quellenden Liebe zu Gott eine Vereinigung unserer Seele mit Gott hervorgehen kann, die Gott direkt an die Stelle unseres Körpers setzt, unseren Ideen die direkte Beziehung auf Gott gibt, die sie bisher auf unseren Körper und seine Affektionen hatte.

Sehr viel schärfer und bewußter finden wir den Gedanken, daß Gott allein von allen Dingen nicht nur durch die Vermittlung des Begriffes, sondern unmittelbar als Gegenstand erkannt, also in diesem Sinn geschaut wird, durchgeführt bei einem anderen uns bekannten Denker, der gleichfalls von dem Cartesischen Dualismus zu einem Pantheismus fortschreitet; bei Malebranche.

Bayle.

Daß wir den Verfasser des Dictionnaire historique et critique der Cartesianischen Schule zurechnen dürfen, kann nicht zweifelhaft sein; bestimmte Grundgedanken des Descartesschen Dualismus — das cogito ergo sum ebenso wie die klare und deutliche Unterscheidung zwischen Ausdehnung und Bewußtsein — sind für ihn dem Einfluß jeder Skepsis entzogen. Innerhalb der Schule freilich gibt ihm die historisch-kritische Geistesrichtung seine besondere Stellung. Eigentliche historische Studien liegen den Cartesianern fern: das Interesse an den ewigen Wahrheiten der Mathematik und reinen Metaphysik verdrängt gleichsam die Teilnahme an dem nur empirischen Stoff der Geschichte. Wo die reine Vernunft aufhört zu sprechen, gibt es nur noch eins: das Reich und das Recht der Offenbarung. Reine Vernunft und Offenbarung sind die einzigen Quellen der Erkenntnis. Vielleicht am deutlichsten tritt das in der Rolle zutage, die bei Descartes und seinen Nachfolgern das Prinzip der „Glaubwürdigkeit" Gottes spielt. Nachdem aus dem Begriffe Gottes, also aus reiner Vernunft, gezeigt worden ist, daß Gott uns nicht täuschen kann, wird übernatürliche und natürliche Offenbarung (Naturinstinkt) zur berechtigten und begründeten Erkenntnisquelle. Seine Polemik gerade gegen diesen Versuch, das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes als erkenntnistheoretisches Prinzip zu benutzen, ist bezeichnend für die Stellung Bayles.

Bayles Stärke ist das Sammeln und kritische Konfrontieren von Theorien. Neben der außerordentlichen Kenntnis und Belesenheit kommt ihm hier eine unerschütterliche Objektivität zustatten, die Unparteilichkeit und Vorurteilslosigkeit des echten Kritikers. Es ist charakteristisch, daß es keinen Denker der Zeit gegeben hat, der so überzeugt und prinzipiell für Toleranz eintritt, wie z. B.: daß er, obgleich selbst unzweifelhaft weder ungläubig, noch religiös indifferent, diese Toleranz auch auf die Atheisten ausgedehnt sehen wollte, daß er einen Staat, eine Gesellschaft von Gottesleugnern ausdrücklich für möglich erklärte, war in seiner Zeit eine erstaunlich kühne Konsequenz. Noch mehr als bei Spinoza sogar ist die Forderung der Toleranz bei ihm Sache innerster Überzeugung: Bei

Spinoza ist die Toleranz die Milde des Weisen, der im unanzweifelbar gewissen Besitz der Wahrheit ist, gegen den Irrenden, den man durch kein anderes Mittel als das rein geistige der Belehrung auf den rechten Weg der Wahrheit führen soll; bei Bayle dagegen ist sie sozusagen ein notwendiger Bestandteil seines ganzen Verfahrens: will er die richtige Ansicht einer bestimmten Sache finden, so sucht er zunächst alle möglichen Anschauungen in bezug auf den betreffenden Punkt sich zu vergegenwärtigen, im vergleichenden Gegeneinanderabwägen, im kritischen Aneinandermessen muß sich die Wahrheit, mehr oder weniger eindeutig und unbezweifelbar, ergeben.

Auf dieser Neigung, nicht durch eine einseitige Schlußkette, sondern durch allseitigen kritischen Vergleich zu einer festen Stellung — welche Stellung natürlich schließlich auch in einer „Epoche" des Urteils bestehen kann — zu gelangen, beruht auch die „Skepsis" Bayles, soweit man Bayle einen Skeptiker nennen kann. Er hat weder den Zug zum theoretischen Pessimismus, der den geborenen Skeptiker ausmacht, noch die Neigung, Wissenschaft und Vernunft herabzusetzen zugunsten entweder der Kunst der Überredung, der geistreichen Subjektivität oder des religiösen Glaubens und der Offenbarung, die so oft die Brücke zur Skepsis bildet.

Freilich sieht es an vielen Stellen, an denen er das häufig gestreifte Thema „Wissen und Glauben" erörtert, so aus, als wolle er die Ohnmacht der Vernunft ins Licht stellen, um dem Glauben Platz zu machen, aber wieder an anderen Stellen könnte man auf den Gedanken kommen, er wolle durch die Betonung der Widervernünftigkeit der religiösen Dogmen und der Unmöglichkeit der logischen Begründung des Glaubens eher die Religion diskreditieren: in Wirklichkeit ist es überall das kritische Klarheitsbedürfnis bei ihm, das auf reinliche Scheidung dringt. Er zeigt zunächst, daß zwischen der klaren und deutlichen Vorstellung der Wissenschaft und den Mysterien des religiösen Glaubens ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht — das Mysterium ist eben als solches, seinem Wesen nach, niemals in klare und deutliche Vorstellungen auflösbar, und eben darum kann auch der Glaube an die Mysterien der Religion niemals durch beweisbare Einsichten ersetzt werden, wie sie die Wissenschaft durch ihre klaren und deutlichen Vorstellungen besitzt: wie für Descartes, so ist für Bayle evidentes, einsichtiges Erkennen und klares und deutliches Vorstellen ein und dasselbe. Wir sehen klar und deutlich ein, daß, wenn zwei Dinge von einem dritten sich nicht unterscheiden, sie auch voneinander nicht unterschieden werden können, aber diesem evidenten Axiom widerstreitet das Dogma von der Dreieinigkeit. Es ist eine evidente Einsicht, daß ein Ding nicht zugleich an verschiedenen Orten sein kann, aber das Dogma von der Eucharistie zeigt uns ein Mysterium, das dieser Einsicht widerspricht.[1]

[1] Artikel Pyrrhon.

Noch eindringender und schärfer stellt Bayle die Unmöglichkeit dar, das Problem der Theodicee mit den Mitteln des Verstandes befriedigend zu lösen. Auch durch die menschliche Willensfreiheit wird Gott nicht von der Verantwortung für das moralische Übel, für die Sünde in der Welt befreit. Entweder hat Gott vorher gewußt, welchen schlechten Gebrauch der Mensch von der ihm verliehenen Freiheit machen wird, ihn trotzdem geschaffen und sündigen lassen, um ihn dann mit allen den Leiden zu bestrafen, die das Leben auf dieser Erde mit sich bringt: dann drängt sich uns zwingend der Zweifel an seiner Güte und Heiligkeit auf; oder er hat es nicht vorher gewußt, dann sehen wir seine Allwissenheit in Zweifel gestellt. Alle Versuche, das Dasein einer Welt, in der die Strafe für begangene Schuld die Bewohner mit einer Fülle von Übeln belastet, mit einem allweisen, allgütigen und heiligen Schöpfer derselben logisch in Einklang zu bringen, deckt Bayle mit so unerbittlicher Konsequenz als in sich unhaltbare Konstruktionen auf, daß man deutlich erkennt, wie er in diesem Problem die Grund- und Hauptschwierigkeit aller Metaphysik sah. Die Vergeblichekit alles Grübelns über diesen Punkt, die Vereinbarkeit der göttlichen Güte mit dem moralischen Übel und seine Strafe, zwingt ihn an dieser Stelle zum demütigen Verzicht auf die Vernunft zugunsten des Glaubens und nötigt ihm die resignierte Bemerkung ab: „La raison n'est propre qu'á faire connaître à l'homme ses ténèbres et son impuissance et la nécessité d'une autre révélation.“[1] Der Glaube an das Dasein eines allgütigen Schöpfers der Welt und Vaters der Menschen wird damit angesichts der von Übeln erfüllten Welt selbst wieder zum Glauben an ein Mysterium, an ein vom Verstand nicht auflösbares Geheimnis. Die Prinzipien der Erkenntnis, der klaren und deutlichen Vorstellung und die letzten Prinzipien des religiösen Glaubens stehen sich als Antinomien gegenüber.

Neigt Bayle an Stellen wie der eben zitierten dazu, den Glauben der Vernunft schlechthin überzuordnen, so läßt er auf der anderen Seite doch in gewisser Weise Offenbarung und Glauben der Kritik der Vernunft unterworfen sein: insofern nämlich der religiöse Glaube nicht ein bloßes Meinen, sondern ein Glauben an Autoritäten, deren Recht durch die Vernunft sichergestellt wird, sein muß. Anders gesagt: dem Offenbarungsgedanken liegt ein Glauben an gewisse historische Tatsachen zugrunde, die Berechtigung aber, an bestimmte historische Tatsachen zu glauben, die Glaubwürdigkeit historischer Zeugen muß nach bestimmten Regeln geprüft werden. So muß der Glaube sich freilich nicht auf einen mathematischen, aber auf einen moralischen Beweis stützen. Ein solcher moralischer Beweis liefert uns niemals absolute Gewißheit, sondern nur mehr oder minder hohe Wahrscheinlichkeit, denn wir können niemals auf dem Wege des moralischen Beweises dazu kommen, das Gegenteil des zu Beweisenden als schlechthin unmöglich, als in sich widersprechend zu erkennen, daher bleibt immer eine

[1] Art. Manichéens.

Kluft zwischen dem moralischen Beweis und der mathematischen Demonstration, allein durch diese Kluft kann das Zutrauen nicht erschüttert werden, das wir auch im alltäglichen Leben überall solchen Sätzen von moralischer Gewißheit entgegenbringen.[1] So tritt für den Historiker Bayle die empirische Gewißheit und das Wissen um Tatsachen als Gegenstand der erkenntnistheoretischen Überlegung neben das mathematische Wissen und die demonstrative Gewißheit. Die mathematische Demonstration findet ihre Grenze einmal an den unlösbaren Problemen, die das Gebiet des religiösen Glaubens streifen, und zweitens an den einzelnen Tatsachen, von deren Existenz wir moralisch überzeugt sein können, deren Notwendigkeit wir aber nicht aus reiner Vernunft erweisen können.

Dem Ausgangspunkt des Descartesschen Dualismus, der klaren und deutlichen Unterscheidung zwischen Bewußtsein und Ausdehnung, stimmt Bayle vollständig zu. Aus dieser Unterscheidung ergibt sich zunächst die Unmöglichkeit des Materialismus. Es bliebe eine völlige Unbegreiflichkeit, wie in einer Welt, die nur körperliche, nur räumliche Eigenschaften von Haus aus hätte, Denken, Wahrnehmung oder Bewußtsein entstehen sollten. Entweder jedes körperliche Atom hat von vornherein Bewußtsein oder das Bewußtsein tritt als eigene Substanz zum Körper hinzu — undenkbar aber ist es, daß durch bloße körperliche Veränderungen, also durch Änderungen der Lage, der Bewegung und Zusammensetzung ein Körper zu einem denkenden Wesen wird. Wenn, so führt Bayle nicht ohne originelle und scharfsinnige Wendung in diesem Zusammenhang aus, in einer Substanz ein neuer Modus, eine neue Qualität entsteht, so ist dies Entstehen doch nie eine vollkommene Neuschöpfung, sondern stets eine Variation eines bereits vorhandenen Beschaffenheit: wenn ein Körper rot wird, so war er vorher schwarz oder grün, er hatte schon die Qualität irgendeiner Farbe; wenn er warm wird, so war er kalt, wenn er sich zu bewegen anfängt, so war er vorher in dem Bewegungszustand der Ruhe. Auf das Bewußtsein angewandt, heißt das: soll durch Veränderung der äußeren Bedingungen, unter denen ein Körper steht, in ihm ein neuer Bewußtseinsmodus entstehen, so muß er doch schon Bewußtsein überhaupt haben, denn es muß ein Modus vorhanden sein, der sich in jenen anderen neuen verwandeln kann. Der Gedanke, daß (soweit nicht Gott als Ursache in Betracht kommt) Kausation im Zusammenhang der Welt nicht Neuschöpfung sein kann, erinnert an den Okkasionalismus, daß eine „Idee" nur aus einer „Idee", wie eine Bewegung nur aus einer Bewegung werden kann, an Spinoza; schließlich fühlen wir uns an Descartes erinnert, der jede Veränderung als Modifikation eines Attributs auffaßt. Alles Gewordene ist Modus einer Substanz, alles Geschehen ein unter bestimmten äußeren Bedingungen erfolgendes sich Modifizieren eines substanziellen Attributs: dieses Prinzip wird auch von Bayle, nur

[1] Art. Beaulieu.

sozusagen mehr ins Erkenntnistheoretische, weniger metaphysisch gewendet, vertreten.

Wenn nun Bayle auf der anderen Seite nicht bei dem Descartesschen Dualismus stehen bleibt, sondern ihn zu einem Idealismus, zur Leugnung der Realität der räumlichen Außenwelt fortbildet, so verfolgt er dabei zunächst nur konsequent die Argumente des Cartesischen Zweifels, dieses Zweifels, der auch nicht Ausdruck einer Skepsis um ihrer selbst willen war, sondern einer bis zur äußersten Schärfe getriebenen Kritik, ein kritisches Sondern des streng Beweisbaren, von der bloßen, wenn auch noch so fest eingewurzelten Annahme und Meinung. Schon die Descartessche Prüfung hatte zu dem Ergebnis geführt, daß alle Urteile unsicher sind, soweit sie die Existenz einer realen Außenwelt behaupten oder einschließen, daß die einzig unmittelbar und unbedingt sichere Erkenntnis die des Daseins des eigenen Bewußtseins ist. Noch einen Schritt weiter als Descartes war hier Malebranche gegangen, der die Überzeugung von der Realität der Außenwelt nur auf Offenbarung gründen wollte und ausdrücklich erklärte, daß für unser Bewußtsein sich gar nichts ändern würde, wenn die Außenwelt vernichtet würde und nur noch die Inhalte unserer Empfindung übrig blieben. Und Malebranche wird neben Descartes selbst von Bayle am häufigsten zitiert und benutzt. Von Malebranches Standpunkt aus war bereits nur noch ein kleiner Schritt zum Idealismus: dieser Außenwelt, die gänzlich unwirksam und unnötig sozusagen eine Verdoppelung unserer Empfindungen, nur außerhalb des Bewußtseins, darstellte, gegenüber lag der Baylesche Einwand nahe, daß nach dem altbekannten logischen Prinzip „entia non esse multiplicanda" die Einführung einer solchen dinglichen Außenwelt nicht begründet und gerechtfertigt werden könne.

Nun hatte Descartes die Welt außerhalb des Bewußtseins als die Welt der Ausdehnung, des Raumes näher bestimmt, also zu beweisen versucht, daß nur Ausdehnung und Bewegung real außerhalb des Bewußtseins existieren, während Farben, Töne, Wärme und Kälte nur subjektiv, bloße Inhalte des Bewußtseins sind. Hier geht nun Bayle vor allem über Descartes hinaus, indem er — Berkeleysche Argumente vorwegnehmend — zeigt, daß dieselben Gründe, die für die bloße Subjektivität von Farben und Tönen ins Feld geführt werden, auch für Bewegung und Ausdehnung zutreffen. So wie die Farbe und Wärme, ändert sich auch die wahrgenommene Gestalt eines Dinges mit der Entfernung und Stellung, in der wir uns zum Gegenstand befinden (perspektivische Verschiebung, Vergrößerung und Verkleinerung). Die Relativität der Gestalt und Bewegung der Dinge, wie wir sie wahrnehmen, ist nicht geringer als die Relativität der Farben, Töne, Geschmackseindrücke. Freilich war sich schon Descartes dessen bewußt gewesen, daß die Größe und Ausdehnung des Gegenstandes, wie wir sie wahrnehmen, von seiner Größe, Ausdehnung, Bewegung an sich unterschieden werden müssen: allein was berechtigt uns zu dem Schluß, daß das Ding an sich überhaupt ausgedehnt und bewegt ist? Wenn derselbe Gegen-

stand dem einen Menschen süß, dem anderen sauer, dem dritten bitter vorkommt, so ist niemand der Meinung, das berechtige uns zu dem Schluß, daß der betreffende Körper jedenfalls einen „Geschmack überhaupt" habe, wenn auch dieser Geschmack weder süß, noch bitter sei. Der Schluß aber, ein Gegenstand, der dem einen in dieser, dem anderen in jener Größe gesehen sich darstellt, habe jedenfalls eine „Ausdehnung im allgemeinen", wenn dieselbe auch mit keiner gesehenenen Ausdehnung genau übereinstimmt, steht auf keiner anderen Höhe. Bayle denkt hier offenbar an eine Überlegung wie die in dem bekannten Wachsbeispiel der Descartesschen Meditationen: das Stück Wachs ändert, indem es dem Feuer nahekommt, seine Form, Farbe, Härte, seinen Geschmack und Geruch: das „Wachs selbst", das in diesem Wechsel sich erhält, können wir nur als ein „Ausgedehntes" überhaupt und „Veränderliches" bestimmen, das jene mannigfaltigen Einzelformen annehmen kann. Was Descartes mit dieser „Ausdehnung überhaupt" meint, wird uns deutlicher, wenn wir dabei an den Raum und den Ort im Raum denken: die Identität (bzw. Kontinuität) des Ortes im Raum konstituiert das identische Ding, dieser Raum aber kann in verschiedener wechselnder Form, als runder, eckiger usw. Raum sich abgrenzen. Bayle sieht in der „Ausdehnung im allgemeinen", die dem Körper zukommen soll, nichts anderes als eine „Farbe im allgemeinen" oder einen Geschmack im allgemeinen, auf die wir doch auch nicht schließen: „si un être qui n'a aucune couleur nous paraît pourtant sous une couleur déterminée quant à son espèce et à sa figure et à sa situation, pourquoi un être qui n'aurait aucune étendue, ne pourrait il pas nous être visible sous une apparence d'étendue déterminée, figurée et située d'une certaine façon?"[1] In diesem Idealismus, der, wie man sieht, ein unbekanntes Ding an sich als Grund unserer Erscheinungen statuiert, bereitet Bayle den entsprechenden Idealismus der naturwissenschaftlich beeinflußten Philosophen des 18. Jahrhunderts (d'Alembert, Maupertuis usw.) vor.

Mit diesen Gedanken aber verbindet Bayle nun noch ein Weiteres: er bedient sich der Zenonischen Argumente gegen Bewegung und Vielheit, um die Idealität des Raumes zu beweisen; genauer versucht er gewissermaßen Zenos Beweise zu modernisieren. Er gelangt dabei dazu, aus diesen Beweisen Antinomien ganz im Sinne Kants zu machen und — wiederum ganz wie Kant — aus der Unlösbarkeit dieser Antinomien auf die Irrealität des Raumes und der räumlichen Welt zu schließen: „Si la nature de l'étendue . . . entraine avec soi de si grands inconvénients, le plus court est de dire qu'elle ne peut exister que dans notre esprit."

Der Kernpunkt der Zenonischen Beweise ist die Frage der Zusammensetzung des Raumes. Es gibt hier drei Möglichkeiten: entweder ist der Raum aus mathematischen oder aus physischen Punkten zusammengesetzt

[1] Artikel Zenon.

oder er besteht aus Teilen, die selbst ins Unendliche teilbar sind. Keine dieser drei Thesen läßt sich positiv beweisen, jede aber kann man scheinbar „beweisen", indem man die beiden anderen als in sich unmöglich dartut (der Beweis von Thesis und Antithesis erfolgt indirekt). Aus mathematischen Punkten kann der Raum nicht zusammengesetzt sein, weil noch so viele ausdehnungslose Punkte zueinander hinzugefügt nie eine positive Strecke ergeben; der Begriff des physischen, also ausgedehnten Punktes enthält an sich eine Unmöglichkeit, da alles Ausgedehnte auch teilbar ist. Nehmen wir aber Teile an, die selbst wieder ins Unendliche teilbar sind, also aus unendlich vielen Teilen bestehen — Bayle betont ausdrücklich, daß die Teilbarkeit ins Unendliche jederzeit auch die Existenz dieser unendlich vielen Teile in sich schließe — so ist das Problem nicht gelöst, sondern nur zurückgeschoben. Außerdem: nehmen wir an, daß ein Raum nicht aus Punkten zusammengesetzt ist, daß es also niemals zwei unmittelbar benachbarte Punkte im Raum gibt, zwischen die sich nicht unendlich viele andere einschieben ließen, so ist es auch unmöglich, daß sich zwei Körper berühren: es bleibt nur übrig, daß entweder zwischen den Grenzpunkten beider sich noch weitere Punkte einfügen lassen — also keine unmittelbare Berührung stattfindet — oder daß diese Grenzpunkte in einen Punkt zusammenfallen, die Körper sich also in einem Punkt durchdringen. Das Eine ist so widersinnig wie das Andere.

Schließlich tritt noch hinzu der Streit um den leeren Raum. Auch die Argumente der Cartesianer gegen, Newtons und seiner Schule für den leeren Raum treten für Bayle als unlösbare Antinomieen sich gegenüber. Nehmen wir an, daß kein leerer Raum, daß alles gleichmäßig erfüllt ist, so wird Bewegung unmöglich. Nehmen wir andererseits an, daß ein leerer Raum existiert, in dem die Körper sind und sich bewegen, so müssen wir diesen Raum, in dem alles sich befindet und geschieht, als unteilbar, unbeweglich (nur in ihm bewegen sich Körper) und durchdringlich bezeichnen — gerade entgegen den Eigenschaften der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit und Teilbarkeit, die uns die rein geometrische Betrachtung zunächst am Raum zeigt. Ferner: legen wir den leeren Raum zugrunde, so muß er als Seiendes entweder Substanz oder Modus einer Substanz sein. Als Substanz kann er nur entweder geschaffene oder ungeschaffene Substanz sein — als ungeschaffene Substanz wäre er Gott ebenbürtig, was undenkbar ist, als geschaffene Substanz wird er ein auf gleicher Stufe neben den körperlichen Dingen stehendes Ding, was wiederum bei der eigentümlichen Stellung des Raumes zu den Dingen nicht denkbar ist. Fassen wir ihn endlich als Modus, so bleibt die unbeantwortbare Frage zurück nach der Substanz, deren Modus der Raum ist, da die körperlichen Dinge im Raum diese Substanz nicht sein können. Mit anderen Worten der Raum läßt sich von den „klaren und deutlichen" Grundbegriffen der Ontologie aus schlechterdings nicht in seiner Existenzweise widerspruchslos begreifen. In dieser Überlegung, die wie gesagt, wiederum die Form einer

„Antinomie“ annimmt, schlägt Bayle ein Thema an, das dann bis zu Kants Antinomieanalyse hin nicht wieder zur Ruhe kommt, von Leibniz, d'Alembert, Ploucquet in verschiedener Form wieder aufgenommen wird.

Nicht ein reiner Skeptizismus, sondern ein agnostischer Idealismus ist die Konsequenz des Bayleschen Systems. Die Idee des Raumes, der mit räumlichen Eigenschaften ausgestatteten Materie ist eine bloße Idee in unserem Geist, so wie Farben und Töne, der eine widerspruchslos denkbare reale Wirklichkeit nicht entspricht und nicht entsprechen kann. Die Descartessche Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes, um das Dasein der Außenwelt zu beweisen, ist unbrauchbar, denn sie beweist zuviel: jahrhundertelang haben die Menschen an die Realität der Farben und Töne geglaubt, wenn Gott diesen falschen Glauben zugelassen hat, warum nicht den noch etliche Jahrhunderte länger dauernden Glauben an die Realität von Ausdehnung und Bewegung?

II. Kapitel.

Die Begründung der englischen Philosophie.

Bacon.

I. Das Erkenntnisziel.

Der immer wiederholte und betonte Ausgangspunkt der Baconischen Philosophie ist der Zusammenhang von Wissen und Macht. Dieser Zusammenhang ist kein äußerlicher oder zufälliger, er drückt vielmehr das Ziel und damit den Sinn aller Naturerkenntnis aus. Unsere Herrschaft über die Natur reicht so weit als unsere Erkenntnis reicht, sie zu erweitern ist der Zweck aller Erkenntnis, und daß sie diesem Zweck wirklich dient, ist das Kennzeichen aller echten Wissenschaft; in Bacons Sinn, wenn auch etwas scharf und nicht ganz in seinen Worten ausgesprochen: wir haben einen Gegenstand dann und nur dann restlos erkannt, wenn wir die Mittel und Wege angeben können, durch die wir ihn herstellen können oder wenigstens könnten. Zum erstenmal in der Geschichte der neueren Philosophie erscheint damit die Tätigkeit des Erkennens und ihr eigentliches und unmittelbares Ziel, die Wahrheit, gemessen an und bezogen auf ein anderes Ziel; um das Wesen der Wissenschaft selbst zu verstehen, genügt nicht mehr der Hinweis darauf, daß sie „Wahrheit" geben will und soll, sondern über den Begriff der „Wahrheit" tritt der des Nutzens, der Macht, nicht in der Weise, daß die Gewinnung der Macht ein angenehmer Nebenerfolg, sondern daß sie einen der Erkenntnis selbst wesentlichen Zielpunkt darstellt.

Descartes bezeichnet es in der 1. „Regel" seiner Jugendschrift als das Ziel der Wissenschaft, über alle sich dem Geist darbietenden Gegenstände wahre und begründete Urteile zu fällen. Evidenz, Unbezweifelbarkeit der Erkenntnis ist das Ideal, dem er dauernd nachjagt. Es lenkt ab vom richtigen Wege der Erkenntnis, wenn wir unser Augenmerk nicht auf dieses eine allgemeine Ziel — das Ziel der Wahrheit —, sondern auf irgendwelche anderen, besonderen Ziele richten, mögen diese an sich noch so nützlich und lobenswert sein. Man beachte gleich an dieser Stelle nur einige wenige Punkte, an denen dieser Grundgegensatz zwischen Bacon und Descartes weiter zutage tritt. Das erste, was Descartes betont, ist die Einheit der menschlichen Vernunft, mit ihr bringt er in Verbindung die Ein-

heit der Wahrheit und die Einheit der Wissenschaft. Die Wahrheit ist nur eine, und die Wissenschaft muß uns im Grunde überall zu derselben Wahrheit führen, gleichgültig auf welche verschiedenen Gegenstände sie sich richtet. Aus dieser einen Wahrheit und der allen gemeinsamen Vernunft aber werden die überall gleichartig wiederkehrenden wenigen „einfachen Naturen" und die wenigen überall gültigen Grundbegriffe und einsichtigen Axiome, die die unverrückbaren Grundpfeiler der Wissenschaft darstellen. Gerade umgekehrt bezeichnet es Bacon als einen Mangel der menschlichen Wissenschaft, als ein Zeichen ihrer Unfruchtbarkeit, daß die Fülle der wissenschaftlichen Bücher immer nur wieder aus denselben bekannten Axiomen ableite, anstatt die Zahl der Axiome selbst zu vermehren (Nov. Org. I, Aph. 7). Er betont die stets über die menschliche Fassungskraft hinausgehende Subtilität und Mannigfaltigkeit der Natur, den Fluß und die Verbindung aller Dinge, die immer wieder unsere Begriffe inadäquat, unklar, willkürlich machen (N. O. I, 28), er rechnet es unter die Vorurteile, die idola tribus, des menschlichen Geistes, daß er immer eine größere Regelmäßigkeit und Gleichheit in den Dingen voraussetze, als sich in ihnen findet (Nov. Org. I, 45). Das Streben nach Regel und Einheit im Mannigfaltigen des zunächst Gegebenen gehört zum Wesen des Denkens und Erkennens, sie müssen sich in dem finden, dem das Denken als Ziel zustrebt, in der vollendeten Wissenschaft, in der erkannten „Wahrheit", also ist für Descartes die Wahrheit, das wahre Sein in sich einheitlich, aus wenigen einfachen Naturen zusammengesetzt, von wenigen überall gültigen Gesetzen beherrscht. Für Bacon ist die „fertige" wissenschaftliche Erkenntnis, d. h. die Wissenschaft, die der einzelne oder die die Generationen geschaffen haben, selbst nur ein Mittel, nämlich ein Mittel, um die bunte Vielheit der Dinge zu beherrschen, die Starrheit, Einfachheit und geringe Zahl der Begriffe und Axiome aber bedingt es, daß das Mittel dem Zweck gegenüber inadäquat ist, ihn nur unvollkommen erreicht. So erscheint beim einen als subjektives Vorurteil, was beim anderen im Objektivsten, im Wesen der Dinge gründet — ohne daß sich freilich der eine wie der andere über den letzten Grund dieses seines Urteils vollkommen klar wäre.

Ferner: Descartes Ziel: ein System voll und evident begründeter Urteile zu gewinnen, führt ihn mit Notwendigkeit zu dem Gedanken, daß die Erkenntnis ausgehen müsse vom Unbedingten, Absoluten, Unabhängigen, das keinen Grund außerhalb seiner mehr besitzt, was dasselbe besagt, von der Erkenntnis, die keiner über sie hinausgehenden Erkenntnis mehr bedürftig ist. Die Physik muß demnach ihre letzten Wurzeln überall in der Metaphysik suchen. Gerade umgekehrt bei Bacon: Der Fehler der bisherigen Naturphilosophie besteht darin, daß sie anstatt vor allem nach den Mittelursachen, um deren Kenntnis es sich uns vornehmlich handeln muß, sofort nach den letzten Endursachen fragte: „Hinc fit ut abstrahere naturam homines non desinant, donec ad materiam potentialem et informem ventum fuerit; nec rursus secare naturam desinant, donec perventum fuerit ad

atomum; quae etiamsi vera essent, tamen ad juvandas hominum fortunas parum possunt" (N. O. I, Aph. 66). Die Metaphysik aber geht nicht der Physik vorher, sondern folgt ihr, sie ist nicht die Basis, sondern die Spitze der Pyramide der Wissenschaften, die wir „axiomata scientiarum in magis generalia et quae omni materiae rerum individuarum competant, coligendo et uniendo" erreichen (De augm. III, 4). Wenn sich schließlich Descartes und Bacon zusammen finden in der Forderung einer neuen Methode der Erkenntnis, wenn sich beide die Entwicklung dieser Methode als Hauptverdienst anrechnen, so ist diese Methode bei Descartes eine Methode der Begründung, ein Verfahren, zu wahren, d. h. unbezweifelbaren Urteilen über die Dinge zu gelangen, bei Bacon dagegen eine „ars inveniendi", eine Kunst mit neuen Kenntnissen und neuen Mitteln zum Wirken den menschlichen Geist zu bereichern. Das Ideal der Wissenschaft, wie es Descartes vorschwebt, ist durch die Begriffe der „Klarheit und Deutlichkeit" vor allem bezeichnet, bei Bacon ist es die Weite der Erkenntnis, ihr Umfang, von dem vor allem ihr Wert abhängt, die Methode muß eine Methode sein, diesen Umfang zu vergrößern. Descartes bildet sein Wissenschaftsideal im Hinblick auf das Beispiel der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft seiner Zeit, an der er zugleich selbst mitarbeitet und mit der er in lebendiger Verbindung steht, Bacons Ideal ist dasjenige der Renaissancephilosophen, mit deren Projekten es sehr viel mehr Ähnlichkeit hat als mit den tatsächlichen Bestrebungen der zeitgenössischen Physiker, mit denen Bacon sowieso, wie bekannt, nur eine sehr geringe Fühlung hatte.

Nun hängen mit dieser Bestimmung des Erkenntnisziels bei Bacon noch weitere wichtige Punkte seiner Lehre zusammen. Vor allem die Rolle, die der Begriff der Ursache und die Frage nach der Ursache in der Fixierung der Aufgabe der Erkenntnis spielt. Wissen und Können sind deshalb voneinander unabtrennbar, weil die Unkenntnis der Ursache uns die Wirkung verfehlen läßt (N. O. I, Aph. 3; de distrib. operis, Werke Bd. I, S. 144). Es ist das Ziel der menschlichen Macht, in einem gegebenen Körper neue Eigenschaften zu erzeugen und das Ziel und die Aufgabe der menschlichen Wissenschaft, „Form", „Wesen" (differentia vera), wirkende Natur (natura naturans) oder die Quelle ihres Entstehens (fons emanationis) — „ista enim vocabula habemus quae ad indicationem rei proxime accedunt" — zu finden (N. O. II, Aph. 1). Zugleich wird der Aristotelische Satz vere scire esse per causas scire mit Zustimmung zitiert — und zwar als selbstverständliche und allgemein geltende Überzeugung, die keiner besonderen Begründung bedarf. Genauer aber geht für Bacon der Weg der Erkenntnis im engeren Sinn, der Theorie, von den Wirkungen zu den Ursachen, ihre Aufgabe ist es, zu den gegebenen Wirkungen die Ursachen zu finden, während der Weg der Praxis, des Handelns, der Macht umgekehrt von den Ursachen zu den Wirkungen führt. In de augmentis (lib. III, cap. 3) werden unter diesem Gesichtspunkt Theorie und Praxis zu zwei parallelen, sich entsprechenden Teilen der Naturphilosophie, die

Bacon als „spekulativen“ und „operativen“ Teil bezeichnet, der eine besteht in der „inquisitio causarum“, der andere in der „productio effectuum“, der eine geht den aufsteigenden Weg ab experientia ad axiomata, der andere den absteigenden ab axiomatibus ad nova inventa. Was also für Aristoteles, dessen Spuren hier Descartes mathematisch orientierte Philosophie folgt, das Wesen gerade der vollendeten Erkenntnis, der Theorie ausmacht, wird für Bacon zur angewandten Wissenschaft, zur Technik, was bei Aristoteles eine durch die Begrenztheit des Menschengeistes bedingte Vorstufe oder ein vorläufiger Ersatz der echten Wissenschaft ist, wird zum eigentlichen Sinn der Theorie.

Wie eben schon gesagt, begründet Bacon nicht bewußt und ausdrücklich den Gedanken, daß die Wissenschaft es mit den „Ursachen“ der Dinge zu tun habe, sondern er übernimmt ihn, wie er überhaupt für die scharfe Formulierung der Probleme, der Fragen sich nicht interessiert. Er übernimmt die traditionellen Aristotelischen Begriffe, und nur der Sinn in dem er sie anwendet, modelt sich ihm mehr oder weniger entschieden den Tendenzen seines eigenen Denkens entsprechend. So übernimmt er bekanntlich auch den Aristotelischen Begriff der „Form“, bezeichnet es als Aufgabe der wissenschaftlichen Erforschung der Wärme, der Schwere, des Lichtes usw. die Form, das Wesen dieser Dinge zu erforschen, unterscheidet dies „Wesen“ der Wärme von der die Wärme erzeugenden causa efficiens und betont doch zugleich, daß er unter den Formen nicht die leeren Abstraktionen und Gattungsbegriffe der Scholastiker, sondern das „Gesetz“ und die nähere Bestimmung des „actus purus“ verstehe, der die zu erklärenden Dinge hervorbringt und durch deren Beherrschung wir sie hervorbringen können. Nicht als ob diese Gedanken ganz unlösbare Widersprüche enthielten und gar nicht miteinander vereinbar wären, es liegt vielmehr ihnen allen eine und dieselbe ziemlich bestimmte Auffassung von der Aufgabe der Naturerkenntnis zugrunde (es wird darauf noch zurückzukommen sein), aber Bacon denkt weder daran, diese Auffassung in wirklich klaren und unzweideutigen Begriffen zu formulieren, noch daran, sich selbst über die unbewußten Voraussetzungen und Annahmen klar zu werden, die in ihr stecken. Wenn wir daher diese Voraussetzungen formulieren, so gehen wir eigentlich über das, was Bacon selbst bewußt gibt, bereits hinaus.

Endlich noch eins: Scientia und potentia, Wissen und Handeln, spekulativer und operativer Teil der Naturerkenntnis reichen gleich weit und gehen einander parallel. Nun heißt es im 4. Aphorismus des I. Teil des N. O. weiter: „ad opera nil aliud potest homo quam ut corpora naturalia admoveat et amoveat“ — alles Wirken des Menschen geht von einem Bewegungsanstoß aus, den er in der körperlichen Welt erzeugt. Mit diesem Gedanken hängt unbestreitbar zusammen die überall in der Baconischen Naturphilosophie sichtbare Tendenz, alle Veränderungen auf Bewegungen und alle Ursachen auf bewegende Kräfte, auf Bewegungsanstöße zurückzuführen. Auch dieses Prinzip wird nirgends (wie bei Hobbes oder Descartes)

prinzipiell theoretisch begründet, es tritt uns nur tatsächlich entgegen erstens in der Naturerklärung, wie sie Bacon in seinen Beispielen übt (Wärme) und zweitens in einer Reihe allgemeiner Wendungen. Im 51. Aphorismus des I. Buches des N. O. lehrt er unter zustimmender Berufung auf die Schule Demokrits „quae magis penetravit in naturam quam reliquae", daß das erste in aller Naturerklärung die Betrachtung der Materie und ihrer inneren Gestaltung sei, dann die „Tätigkeit", der actus purus „et lex actus sive motus". Als Ergänzung können wir hinzunehmen den 2. Aphorismus des II. Buches, in dem ausdrücklich gesagt wird, daß in der Natur nichts wahrhaft wirklich sei außer den individuellen Körpern mit ihren „actus puri" und deren „Gesetz", „in doctrinis tamen illa ipsa lex, ejusque inquisitio et inventio atque explicatio pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum". (Ähnlich u. a. I, Aph. 75, wo von den wahren Formen und Unterschieden der Dinge gesagt wird, daß sie in Wirklichkeit die Gesetze des actus purus seien.) Im 66. Aphorismus des I. Buches wendet sich Bacon gegen zwei Arten der Naturerklärung, die er als Irrwege verwirft: der eine möchte die Dinge aus einer Mischung und Entmischung von Urqualitäten, von qualitates primas elementares entstehen lassen, der andere macht aus den Gattungen der Tiere, Pflanzen und Steine wirkende Wesenheiten, Formen, die sich in der Natur zu verwirklichen streben. Beiden stellt er gegenüber das Verfahren der Ärzte, die in ihrem beschränkten Forschungsgebiet sehr viel besser fahren, indem sie von anderen Wirksamkeiten (operationibus) der Dinge ausgehen: dem Anziehen und Zurückstoßen, Verdünnen, Verdichten, Ausdehnen, Zusammenziehen, Verteilen usw. Wenn, so heißt es gleich darauf, als Arten der Bewegung die Erzeugung, Vernichtung, Vermehrung, Verminderung, Veränderung (alteratio) und Überführung (latio) unterschieden werden, so handelt es sich hier um gar keine wirklichen Differenzen, sondern um bloße Verschiedenheiten des Maßes und Zeitraums, die Einteilung ist nur hergenommen von der verschiedenen Art, wie sich die Bewegung den Sinnen darstellt. In Aphorismus 50 (I. Teil N. O.) werden die qualitativen Veränderungen (alteratio) für unsichtbar kleine Bewegungen (latio per minima) erklärt und damit auch die inneren Umgestaltungen (meta-schematismi) der Dinge, auf die Bacon als wichtigen Gegenstand der Erforschung oft zu sprechen kommt, auf solche Bewegungen der kleinsten Teile zurückgeführt.

Freilich so wenig wie er den Gedanken, daß alle Ursachen als bewegende Kräfte aufgefaßt und alle Veränderungen auf Bewegungen z rückgeführt werden müßten, prinzipiell als notwendig begründet, so wenig führt ihn Bacon widerspruchslos und klar durch. An mehr als einer Stelle tauchen neben den Bewegungen doch wieder qualitative Veränderungen als Formen der Veränderung auf und werden Kräfte, die solche Veränderungen hervorrufen, den bewegenden Kräften koordiniert. So in der Aufzählung der verschiedenen Arten der Bewegung, besser gesagt der bewegenden Kräfte im Art. 48 des II. Buches des N. O., wo neben den anziehenden, abstoßenden

drehenden usw. auch „verähnlichende" Kräfte auftreten, durch die eine Substanz ihre eigene Natur auf die benachbarte Substanz überträgt. Noch häufiger sind die Stellen, in denen wenigstens dem Wortlaut nach letzte qualitative Unterschiede und qualitative Veränderungen der Dinge angenommen werden. Der letzte Grund dafür aber ist der, daß der Begriff der Bewegung und der Begriff der qualitativen Veränderung gar nicht klar unterschieden werden und daß daher Bacon sich auch der Folgerungen nicht voll bewußt wird, die sich aus der Rückführung der qualitativen auf quantitative Unterschiede ergeben. Vor allem: es fehlt jeder Hinweis auf die Ortsveränderung als Wesen der Bewegung, demgemäß auch auf den Raum als Bedingung der Möglichkeit der Bewegung, Dinge, die bei Descartes ausführlich behandelt werden. So wird denn auch das Problem des leeren Raumes nur flüchtig gestreift; Bacon lehnt die Existenz des leeren Raumes ab, aber die Schwierigkeiten, die dadurch für die Möglichkeit der Bewegung und insbesondere der Verdichtung und Verdünnung entstehen, Probleme, die bei Descartes bekanntlich eine große Rolle spielen, erfahren bei Bacon nur eine wenig eindringende Behandlung.

Macht man nun mit dem Gedanken, daß alle Veränderungen Bewegungen sind, daß wir auch das Wesen der physikalischen Qualitäten der Dinge in der Konfiguration und dem Bewegungszustand der Materie zu suchen haben, daß alle wirkenden Kräfte dadurch wirksam sind, daß sie Bewegungsanstöße erteilen, wirklich Ernst, so ist die notwendige Folge, daß alles Wirkliche überhaupt als körperlich, materiell angesehen werden muß. Das Wirkliche sind die einzelnen, individuellen Körper und die ihnen innewohnenden, gesetzmäßig wirkenden, d. h. überall gleichartig wiederkehrenden bewegenden Kräfte. In der Tat wird dieser Gedanke an mehr als einer Stelle des Novum Organon ausgesprochen, so am Ende des Art. 2 des II. Buches. Mindestens soweit die im eigentlichen Sinn nach der von Bacon entdeckten und entwickelten Methode zu behandelnde, wissenschaftlich erkennbare Wirklichkeit in Frage steht, wird am Anfang des II. Buches als selbstverständlich hingestellt, daß der Gegenstand der Untersuchung die Eigenschaften der gegebenen Körper sind. Die Fragen, deren Beantwortung die Wissenschaft nachstrebt, ist erstens: Wie können wir eine Eigenschaft eines Körpers in eine andere überführen? Welche Ursachen liegen den verschiedenen Eigenschaften der Körper zugrunde? Und zweitens (die Frage, mit der wir das Gebiet des noch Vagen und Unsicheren betreten): Wie bzw. wie weit können wir den Körper selbst, nicht bloß die uns schon als wechselnd bekannten Eigenschaften, in einen anderen Körper verwandeln? Eine Frage, zu der natürlich die Bestrebungen der Alchemie und Goldmacherkunst, denen ja Bacon, wie aus verschiedenen Stellen hervorgeht, lebhaftes Interesse entgegenbringt, den Anstoß gegeben haben. Man sieht, wie hier der „Körper" ohne weiteres der Substanz der Dinge gleichgesetzt wird. Zu beachten ist dabei natürlich, daß für Bacon die Existenz der Körperwelt kein Problem ist. Es

existiert für ihn nicht der Descartessche Begriff der cogitatio, der Welt innerhalb und außerhalb des Bewußtseins, der Begriff des seiner selbst unmittelbar gewissen Bewußtseins als Körperliches und Seelisches trennender, als die „Seele" (res cogitans) umgrenzender und bestimmender Begriff. Die Seele zerfällt in zwei Teile, die anima rationalis und sensibilis, die vernünftige und die empfindende Seele. Die letztere ist rein körperlicher Natur: „anima siquidem sensibilis sive brutorum plane substantia corporea censenda est, a calore attenuata et facta invisibilis; aura (inquam) ex natura flammea et aërea conflata, aëris mollitie ad impressionem recipiendam, ignis vigore ad actionem vibrandam, dotata; partim ex oleosis, partim ex aqueis nutrita; corpore obducta; atque in animalibus perfectis in capite praecipue locata, in nervis percurrens, et sanguine spirituoso arteriarum refecta et reparata" (de augm. IV, cap. III). Die vernünftige Seele aber wird aus außerwissenschaftlichen, theologischen Gründen eingeführt — sie ist der lebendige Odem, den Gott dem Menschen in die Nase blies, der direkt von Gott herstammende Seelenteil, den Gott nicht wie alle anderen Dinge durch sein Wort schuf, sondern den er dem Menschen und ihm allein gab, nachdem der Mensch als Körper schon existierte, der daher auch nur dem Menschen und nicht dem Tier eignet. Man sieht also: wenn von Bacon nicht in seiner Physik, aber in seiner Metaphysik gelegentlich eine Scheidewand zwischen der Körperwelt einschließlich der körperlichen Seele und einer rein geistigen Sphäre errichtet wird, so geschieht das nicht aus wissenschaftlichen, in den Begriffen Bacons liegenden, sondern aus religiösen Gründen. Es steht hier ebenso wie mit dem ganzen Teil der Baconschen Metaphysik, der sich nicht mit den allgemeinsten, obersten „Formen" der Dinge befaßt, also einfach den Abschluß der Physik darstellt, sondern der die im Novum Organum so verpönten causas finales in die Naturbetrachtung einführt. Auch die teleologische Naturbetrachtung ist eine aus religiösen Gründen, mit Rücksicht auf die Offenbarung zugelassene Weltbetrachtung neben der eigentlichen Naturwissenschaft, von der sie sich schon dadurch unterscheidet, daß sie gleichsam der Erbauung, nicht der praktischen Beherrschung der Natur dient (die „Magie" als praktische Disziplin entspricht nur dem den obersten Abschluß der Physik bildenden Teil der Metaphysik, der von allgemeinsten physikalischen Ursachen handelt).

Es wurde schon im Anschluß an Bacons eigene Worte betont, daß das Wirkliche für Bacon der einzelne Körper ist. Mit der Gleichsetzung der substanziellen Wirklichkeit und der Körperwelt ist die nominalistische Ablehnung jeder idealistischen Hypostasierung des Allgemeinen selbstverständlich gegeben und verbunden. Die Gattungen als solche sind Abstraktionen des Denkens, Bacon bekämpft nachdrücklich die scholastische Lehre, die aus solchen Abstraktionen reale Wesenheiten macht. Die wirkenden „Formen" sind nicht solche allgemeinen Wesenheiten, sondern die in den einzelnen

Körpern steckenden „allgemeinen“, d. h. gleichartig wiederkehrenden bewegenden Kräfte.

Das „Allgemeine“ ist nicht ein reales Wesen jenseits der individuellen Körper, sondern ein in den verschiedenen individuellen Körpern gleichartig wiederkehrender Teil. Die richtig gebildeten klaren und brauchbaren Begriffe sind also diejenigen, die die überall wiederkehrenden letzten Teile der Dinge herausheben und bezeichnen bzw. die Dinge mit Rücksicht auf diese gleichen Teile zusammenfassen. Das erste muß sein, die Natur zu zerteilen (secare — Art. 51, Buch I) und die letzten unterscheidbaren Eigenschaften der Dinge aufzusuchen — die dann nun freilich (man denke an das Weiße, das Schwarze, das Dünne und Dichte, das Schwere und Leichte, das Warme und Kalte) nicht etwas sind, bei dem man stehen bleiben soll, sondern etwas, das nun erst Gegenstand der eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchung ist, insofern man es auf seine Ursachen prüft und zurückführt. Die überall wiederkehrenden Eigenschaften der Dinge sind nicht selbst das Letzterklärende, sondern der erste Gegenstand der eigentlichen Erklärung für Bacon.

Es ist bezeichnend, daß Bacon an dieser Stelle, von der Forderung aus, daß alle wissenschaftliche Arbeit und Begriffsbildung zunächst von einer Zerlegung des Zusammengesetzten und Verwickelten in seine einfachen Teile ausgehen müsse, auch einen Zugang zur Mathematik findet, der er bekanntlich sonst nur eine sehr untergeordnete Rolle zuerkennt. „Ano magis vergit inquisitio ad naturas simplices, eo magis omnia erunt sita in plano et perspicno; translato negotio a multiplici in simplex, et ab incommensurabili ad commensurabile, et a surdo ad computabile, et ab infinito et vago ad definitum et certum; ut fit in elementis literarum et tonis concentuum. Optime autem cedit inquisitio naturalis, quando physicum terminatur in mathematico“ (Art. 8, N. O. II). Es ist interessant zu sehen, wie hier bei Bacon die Mathematik ganz ebenso wie später bei Descartes und bei Hobbes wesentlich unter dem Gesichtspunkt der Arithmetik angesehen wird, die „mathematische Methode“ ist zunächst die Methode des Zerlegens und Aufbauens, des Addierens und Subtrahierens. Zugleich ist leicht verständlich, wie diese Auffassung des Wesens der mathematischen Erkenntnis mit dem Nominalismus und Individualismus der neueren Philosophen zusammenhängt. Auf der einen Seite ist der Fluß der wahrgenommenen körperlichen Dinge das Unbestimmte, das Apeiron Platos, das der Bestimmung durch die Mathematik bedarf, auf der anderen Seite sind die einzelnen körperlichen Dinge, nicht die Platonischen Ideen, das Wirkliche. Also kann die Mathematik jene Aufgabe der Bestimmung nur lösen, indem sie den wirklichen individuellen Körper selbst in ein mathematisch faßbares Gebilde, eine Summe verwandelt, nicht ihn als Abbild oder Nachahmung einer geometrischen Idee faßt oder begreift.

2. Die induktive Methode.

Das syllogistische Verfahren ist kein Mittel der Naturbeherrschung, sondern nur ein Mittel, die Zustimmung anderer zu erzwingen, eine Methode der Disputation, nicht eine solche, neue Erkenntnisse zu finden.[1] Ihm tritt die inductio vera als einzig mögliche Methode wirklicher Erkenntnis gegenüber, sie führt zur wahren Erkenntnis und zur wirklichen Herrschaft über die Dinge.

Genauer sind es streng genommen zwei Vorwürfe, die Bacon gegen den Syllogismus als Erkenntnismittel erhebt und die zugleich ihm gegenüber das Wesen und den Vorzug der Induktion, wie Bacon sie sich denkt, deutlich werden lassen. Der eine Vorwurf ist der, daß allem syllogistischen Erschließen einer neuen Erkenntnis eine vorschnelle und unwissenschaftliche Verallgemeinerung zugrunde liegt, der andere, daß die syllogistische Deduktion unkritisch der überkommenen Begriffe sich bedient, ohne sie auf ihren Sinn und die Klarheit dieses Sinnes zu prüfen, daß sie den „Idolen des Marktes" unterliegt.

An verschiedenen Stellen des N. O. führt Bacon aus, daß es im Grunde nur zwei Wege der Erkenntnis gibt. Der eine schöpft aus den gegebenen Tatsachen der Wahrnehmung sofort gewisse allgemeinste und höchste Prinzipien (die Erkenntnis der obersten und allgemeinsten Ursachen der Dinge), um von ihnen aus rückwärts die mittleren Erkenntnisse zu deduzieren. Der andere schreitet continenter et gradatim von den Tatsachen zur Erkenntnis der nächstliegenden Ursachen fort und endet bei den letzten und höchsten Prinzipien. Die Gefahr und der Nachteil des erstgenannten deduktiven Systems liegt auf der Hand: die durch vorschnellen Schluß aus den Tatsachen abgeleiteten Obersätze der Deduktion zeichnen sich durch eine scheinbare Selbstverständlichkeit aus, weil sie aus vielen und naheliegenden Erfahrungen abstrahiert sind, aber sie sind unsicher und ungenau, weil bei Induktionen dieser Art nur die positiven Instanzen berücksichtigt, die negativen aber übersehen zu werden pflegen. Die Grundlage der syllogistischen Deduktion erscheint also als eine schlechte Induktion.

Man sieht: der Satz „nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu" ist für Bacon von selbstverständlicher Gültigkeit. Alle Erkenntnisse werden in derselben Weise von den gegebenen Tatsachen der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiert, jede Erkenntnis gründet sich letzten Endes auf die durch die Sinne erfaßten Einzeltatsachen, sie geht aus „a sensu et a particularibus". Es gibt nur diesen Weg zu allgemeiner Erkenntnis, es gibt also in keinem Sinn angeborene Erkenntnisse. Wenn sich Bacon gelegentlich einmal auf Axiome wie den Satz „Aus Nichts wird Nichts" oder „Etwas kann nicht zu Nichts werden" (Art. 40, N. O. II) beruft, so betrachtet er

[1] Überraschend ähnlich lautet das Verdikt, das Descartes über den Syllogismus fällt. Nach dem Schlußergebnis seiner Kritik in den Regeln gehört der Syllogismus eher in die Rhetorik als in die Lehre von der Erkenntnis.

fraglos auch sie als Induktionen, als allgemeinste Erfahrungssätze, die ihre besondere Sicherheit dadurch erlangt haben, daß sie aus einer Fülle einstimmiger Erfahrungen gewonnen sind, denen in der Tat keine einzige negative Instanz entgegensteht. Der Satz „Aus Nichts wird Nichts" bedeutet für Bacon eigentlich die mit allen Erfahrungen übereinstimmende Behauptung, daß die Ursache eines Etwas jedenfalls auch ein „Etwas überhaupt" ist, dahingestellt noch, wie dieses Etwas sich nun genauer bestimmt. Man denke dabei daran, daß die methodisch fortschreitende Induktion bei Bacon vor allem das Ziel und den Erfolg einer immer genaueren Spezialisierung der Ursacherkenntnis hat. Die causa formalis der Wärme wird zuerst als Bewegung überhaupt, dann auf Grund einer fortschreitend genaueren Diskussion der gesammelten und geordneten Erfahrungstatsachen als ausdehnende, als nach der Oberfläche des Körpers hin gerichtete ausdehnende Bewegung, als eine derartige Bewegung der kleinen Teile des Körpers (zitternde Bewegung) usw. bestimmt. Die denkbar allgemeinste, noch vor jeder spezielleren Unterscheidung liegende Zusammenfassung aller jener Erfahrungen muß auf den Satz führen, daß die Wärme ein „Etwas" ist, wie das analog für jede Wesenheit solcher Art mit dem gleichen Recht behauptet werden darf.

Was von den Erkenntnissen, gilt ebenso von den Begriffen. Wie jene, so leiden die überkommenen traditionellen Termini, durch deren Übernahme wir uns den Vorurteilen des Marktes aussetzen, an dem Nachteil, daß sie bisweilen gar keinen, bisweilen einen verworrenen Sinn haben. In beiden Fällen ist der einzige Weg zur Klarheit nicht die Aufstellung von Definitionen, die sich ja selbst immer wieder der Worte bedienen müssen, sondern der Rückgang auf die instantiae particulares, auf die Wahrnehmung der durch den Terminus bezeichneten oder zu bezeichnenden Gegenstände.

A sensu et a particularibus geht alle Naturerkenntnis aus. Aber sie darf bei beiden nicht stehen bleiben; die historia naturalis, die Sammlung der beobachteten Einzeltatsachen ist nur die Vorstufe, nicht das Ziel der Wissenschaft. Bei dem, was uns die Sinne geben, können wir nicht stehen bleiben, weil die Sinne „täuschen", d. h. weil sie ein falsches, verzerrtes, ungenaues Bild der körperlichen Wirklichkeit entwerfen. Die Sinne verhalten sich wie ein unebener Spiegel der Dinge, das Bild, das sie geben, ist teils objektiv, teils subjektiv gefärbt, d. h. es ist von der Beschaffenheit unseres Körpers und unserer Organe ebenso abhängig wie von der der auf diesen Körper einwirkenden äußeren Dinge. Diese subjektiven Zutaten abzuspalten, ist also die eine Aufgabe der Erkenntnis. Und ferner: wir wollen in der Wissenschaft die allgemeinen und ewigen Formen oder Ursachen der Dinge erkennen, nicht was jetzt und hier, sondern was immer und überall Wärme verursacht, was, in diesem Sinne genommen, Wärme objektiv ist, gilt es zu erfahren. Man sieht die in der Fragestellung liegenden Voraussetzungen. Zu der Voraussetzung der Existenz der körperlichen Wirklichkeit, die wir mit den Sinnen erfassen — mit dem Begriff des Bewußtseins

fehlt die Unterscheidung der unmittelbaren und mittelbaren Erkenntnis der Existenz von Gegenständen und damit das Problem der Existenz der res extensa — gesellt sich die zweite: wo immer der tastende Finger uns einen Körper als warm oder kalt, der hebende Arm ihn als schwer oder leicht, das Auge als so oder so gefärbt, die Zunge ihn als süß oder bitter empfinden läßt, sind es ganz bestimmte Zustände oder Eigenschaften der Dinge, die die objektive, in den Körpern selbst liegende Ursache jener Bestimmungen darstellen. Das Beobachten, Tatsachensammeln und Zerlegen (secare) der beobachteten Dinge, das uns zu der einzig haltbaren und klaren Begriffsbildung (siehe den Schluß des vorigen Paragraphen) führt, zeigt uns die Dinge als behaftet mit jenen letzten einfachen Bestimmungen und Eigenschaften, zeigt uns diese Eigenschaften — Wärme, Schwere, Dichte, Farbe usw. — als die unterscheidenden Merkmale der Dinge; diese Eigenschaften zu erklären, ihre in den Dingen selbst liegenden Ursachen zu finden und sie damit erzeugen und verwandeln lernen, ist das Ziel der Erklärung, der Erkenntnis, der Wissenschaft. Indem hierzu der weitere Gedanke tritt, daß jene Ursachen Bewegungszustände der Dinge sind, geht auch die Erklärung noch einen Schritt weiter: sie sucht die Ursachen jener Bewegungszustände, also die den Dingen innewohnenden bewegenden Kräfte. So werden die in der körperlichen Welt sich zeigenden Bewegungsursachen zu den letzten Formen der Dinge, in deren Aufzählung und Beschreibung die Physik ihren letzten und höchsten Abschluß findet.

Es ist die Aufgabe der Erkenntnis, vom einzelnen, halb objektiven und halb durch den Körper bedingten Effekt aufzusteigen zur allgemeinen und in den Dingen liegenden Ursache. Dazu bedarf es jener methodischen Verarbeitung der beobachteten Tatsachen, die Bacon in seiner Methode der Induktion fixieren will. Wir dürfen erstens nicht beim einzelnen Fall, bei der einzelnen Beobachtung stehen bleiben, sondern müssen möglichst viel verschiedene Beobachtungen miteinander vergleichen. Erst dieser Vergleich ermöglicht es uns, das Subjektive und Zufällige des einzelnen Falles abzuscheiden, die zufälligen Nebenumstände und Begleiterscheinungen von den wirklichen Ursachen zu trennen. Zweitens: wir dürfen uns beim Erfahrungsbeweis einer Erkenntnis so wenig wie mit dem einzelnen Fall, mit der einfachen Aufzählung gleichartiger Fälle, der enumeratio simplex, begnügen, die uns genau so irreführen kann wie die Analyse des zufälligen Einzelfalls. Im Gegenteil ist gerade, wenn eine Reihe übereinstimmender Fälle für eine bestimmte Annahme zu sprechen scheinen, nach den etwa abweichenden Vorkommnissen, den negativen Instanzen zu fragen, nicht gleiche, sondern in irgendeiner Hinsicht verschiedene Fälle sind zu vergleichen. Endlich drittens: die einzelnen Fälle sind nicht gleichwertig, sie liegen nicht gleich günstig für die Erkenntnis der gesuchten objektiven Ursachen. Wir müssen die bezeichnenden Fälle — welches solche prärogativen Instanzen sind, hat Bacon bekanntlich eingehend untersucht — heraussuchen und auf sie unser Urteil gründen. Zugleich erkennen wir hier den

Nutzen, ja die Unentbehrlichkeit des Experiments, das ja eigentlich nur in der Herbeiführung solcher entscheidender Fälle besteht. Die Wahrnehmung zeigt uns den Ausfall des Experiments und das Experiment entscheidet über die Sache. Die Aufgabe der methodischen Induktion also, wie sie Bacon im Gegensatz zur Analyse eines wahllos herausgegriffenen Einzelfalls und zur bloßen Aufzählung übereinstimmender Instanzen stellt, besteht darin, uns vor falschen und vorschnellen Verallgemeinerungen zu schützen und den Weg zur Erkenntnis der richtigen Ursache eines gebenen Effekts zu öffnen.

Das Wesen nun und zugleich die oft besprochenen und geprüften Mängel dieser Baconschen Analyse des richtigen Erkenntnisweges werden am deutlichsten, wenn wir zunächst einen Augenblick Bacons Untersuchung des induktiven Verfahrens mit derjenigen Humes vergleichen. Ein charakteristischer Unterschied ist hier sofort deutlich: Hume gründet den Induktionsschluß auf die mehrfache Wiederkehr der gleichen Vorstellungsfolge, Bacon sucht die enumeratio simplex gleichartiger Fälle als völlig unzureichendes Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis zu bekämpfen und will sie durch die vergleichende Analyse verschiedenartiger Fälle ersetzt sehen. Aber auch der Grund dieses Unterschieds liegt auf der Hand: Hume will vor allem die Frage beantworten, wie wir überhaupt dazu kommen, von Ursachen und Wirkungen in der Welt der Gegenstände zu reden, also für einen qualitativ bestimmten Vorgang eine qualitativ bestimmte Ursache zu fordern. Dieses Frage ist es, die sich ihm durch die beobachtete Regelmäßigkeit des Naturablaufs und die psychologische Gesetzmäßigkeit der Assoziation beantwortet, infolge deren wir die mehrfach beobachtete Folge um so sicherer erwarten, je öfter sie in gleicher Form sich wiederholt hat. Bacon liegt diese Frage nach dem Grunde kausaler Verknüpfung überhaupt fern, daß es gesetzmäßig wirkende Ursachen gibt, ist bei ihm eine Voraussetzung, nach deren Berechtigung und Ursprung er nicht fragt.

Die Gründe, aus denen ihm das Bewußtsein dieses allgemeinen Problems so völlig fehlt, sind ebenfalls schon mehrfach betont und werden noch in anderem Zusammenhang behandelt werden: vor allem ist die erste Voraussetzung des Kausalproblems die Einsicht, daß im Kausalurteil zwei verschiedene Dinge als miteinander verknüpft und aneinander gebunden gedacht werden. Die Erkenntnis der Verschiedenheit, der Zweiheit von Ursache und Wirkung ist der erste Schritt zum Bewußtsein dazu, daß jene Verknüpfung nicht selbstverständlich ist. Das Bewußtsein dieser Verschiedenheit aber entwickelt sich in der neueren Philosophie überall — in der kontinentalen wie in der englischen Philosophie — zuerst im Hinblick auf den Zusammenhang des Physischen und Psychischen (Bewußtseins), im Anschluß also an die im Begriff der „cogitatio“ liegende Scheidung zwischen res extensa und res cogitans, die Bacon fremd ist. Mit dem allgemeinen Kausalproblem verbindet sich ferner bei Hume das Problem der induktiven Verallgemeinerung: wie kommen wir dazu, auf einem beobachteten

empirischen Einzelfall ein allgemeines Gesetz zu gründen?, vielmehr: das Kausalproblem nimmt die Form dieses Problems der induktiven Verallgemeinerung an. Auch diese Fragestellung liegt Bacon fern, da sie sich ebenfalls überall erst entwickelt, wenn das „Gesetz" als ein notwendiges Aneinandergebundensein zweier verschiedener (und damit in ihrer Essenz betrachtet gegeneinander selbständiger) Gebilde, die eben wegen ihrer Selbständigkeit doch auch als nicht notwendig aneinander gebunden gedacht werden könnten, betrachtet wird.

Daß hinter jeder Erscheinung die gesetzmäßig wirkende Ursache steht, ist für Bacon selbstverständlich, es handelt sich in der methodischen Induktion nur darum, durch den Vergleich der verschiedenen und die spezielle Berücksichtigung der besonders klar und durchsichtig gelagerten Fälle die richtigen Ursachen zu finden. In der daraus sich ergebenden Betonung der Wichtigkeit der negativen Instanzen, der durch das Experiment ermöglichten Variation der Bedingungen einer Erscheinung usw. liegen trotz des Dilettantismus in der Ausführung und Anwendung Gedanken, in denen wesentliche Züge der induktiv-experimentellen Methodik richtig und treffend bezeichnet sind. Gerade Hume, der in der prinzipiell-erkenntnistheoretischen Fragestellung so viel tiefer dringt, versperrt sich durch seine Lösung des prinzipiellen Problems den Zugang zum Verständnis dieser speziellen Seiten der induktiven Methode. Man beachte nur eins: ist es wirklich nur die durch die Anzahl der übereinstimmenden Fälle bedingte Stärke der Assoziation, in der die Überzeugung von der Gültigkeit des einzelnen Kausalschlusses wurzelt, so ist es nicht zu verstehen, wieso ein negativer Fall eine solche auf eine große Zahl positiver Fälle gegründete Induktion sollte umwerfen können. Die durch 1000 positive Fälle befestigte Assoziation wird durch einen negativen Fall nicht wesentlich tangiert, wenn wir die Dinge rein unter dem Gesichtspunkt der Assoziationspsychologie betrachten.

Wie kommt es nun, daß Bacon, obgleich er, wie wir sehen, für das Wesen und die Eigenart des induktiven Verfahrens, der Methodik induktiver Wissenschaft einen durchaus nicht üblen Blick hat, obgleich er dies Verin mehr als einem Punkte treffend charakterisiert, dennoch in der Anwendung des Verfahrens so ganz versagt, so völlig dilettantenhaft wird? Was ihm fehlt, worin der Unterschied des von ihm eingeschlagenen und des von der entstehenden Naturwissenschaft tatsächlich geübten Verfahrens wirklich besteht, erkennen wir am besten durch einen kurzen Vergleich der Baconschen und Galileischen Induktion.

Wenn Bacon sich gegen die Naturforschung seiner Zeit — er nennt dabei mit Vorliebe Gilbert — ablehnend verhält, so läuft der Inhalt seiner Kritik wesentlich auf den Vorwurf hinaus, daß sie sich anstatt die verschiedenen Fälle miteinander zu vergleichen, auf die Untersuchung eines oder einiger weniger Fälle beschränke und so aus „einer beschränkten Anzahl dunkler Versuche" weittragende und unberechtigte Schlüsse ziehe. Dieser Fehler — der Fehler, bei der Zerlegung und Untersuchung eines

einzelnen bestimmten Falles stehen bleiben und aus ihm alles Mögliche herausholen zu wollen — ist für Bacon ebenso eine Verkennung des wahren Wesens der Induktion, wie die „enumeratio simplex", das bloße Zusammenaddieren möglichst vieler gleicher Fälle. Dieser Vorwurf Bacons ist bezeichnend auch für sein Verhältnis zu Galilei, er zeigt, daß Bacon für das Wesen des metodo risolutivo Galileis kein Verständnis hat. Denn dieses resolutive Verfahren, dessen Anwendung für Galilei die erste und wichtigste Aufgabe des physikalischen Forschers ist, besteht in der Zerlegung des zu erklärenden Naturvorgangs in seine ihn konstituierenden Einzelmomente. Diese Zerlegung geschieht am beliebigen Einzelfall und sie erst ermöglicht uns die Aufstellung eines allgemeinen Begriffs des fraglichen Naturvorgangs und einen fruchtbaren Vergleich der verschiedenen Einzelfälle miteinander. Nehmen wir als Beispiel die Pendelbewegung. An jeder pendelnden Bewegung eines beliebigen Körpers, der schwingenden Lampe etwa im Dom zu Pisa, können wir die Momente kennen und unterscheiden lernen, die die Pendelbewegung als solche bestimmen: Pendellänge, Schwingungsdauer, Schwingungsweite. Haben wir diese Momente des Vorgangs, den wir in seiner Gesamtheit eine Pendelschwingung nennen, als die ihn ausreichend bestimmenden Faktoren erkannt bzw. angenommen, so entsteht die weitere Frage, ob und in welcher Form sie voneinander abhängig sind, in welcher funktionellen Beziehung sie zueinander stehen. In der Beantwortung dieser Frage gehen wir über den Einzelfall hinaus — und zwar in der Weise, daß wir uns zunächst über ihre mögliche Abhängigkeit voneinander eine (möglichst einfache) Vorstellung, eine Hypothese bilden, die dann durch den Vergleich mit anderen Fällen und durch das Experiment geprüft werden kann. So gewinnen wir die Vorstellung von der Struktur der Pendelbewegung, die uns Galileis Formel gewährt. Oder ganz ebenso: wir betrachten den freien Fall eines beliebigen Körpers zur Erde. Wir unterscheiden: die Schwere des fallenden Körpers — den durchfallenen Raum — die Fallzeit — die Geschwindigkeit des fallenden Körpers in einem bestimmten Punkt seiner Bahn — schließlich die Beschleunigung, die Zunahme, die diese Geschwindigkeit während des Falls erhält. „Wir" unterscheiden diese Dinge, d. h. Galilei hat sie uns unterscheiden gelehrt, er zeigt uns diese verschiedenen Momente an der Fallbewegung, von denen Bacon nichts weiß. Wo Bacon Begriffe wie den der „Fallbewegung" hat, übernimmt er ihn, ohne sich um eine solche Zerlegung und Bestimmung weiter zu bemühen, der Begriffsbildung und Terminologie des täglichen Lebens und sucht nur noch durch Vergleichung der verschiedenen Fälle, in denen Körper zur Erde fallen, die gemeinsame Ursache der — in ihrer Qualität als bekannt vorausgesetzten — Fallbewegung festzustellen. Noch weiter: eine Vorbedingung für den Begriff der Fallbewegung, den wir Galilei verdanken und der sich in seiner Formel $s = g/_2t^2$ ausspricht, ist die Analyse der Bewegung überhaupt, die Unterscheidung zwischen Fallraum und Fallzeit und der auf diese Unterscheidung basierte Begriff der Geschwindigkeit. Erst

wenn wir diesen Begriff der Geschwindigkeit haben, können wir wieder in bezug auf den bewegten Körper zwischen dem mit gleichbleibender und dem mit wechselnder (beschleunigter und verzögerter) Geschwindigkeit sich bewegenden Körper und weiterhin zwischen gleichförmig und ungleichförmig beschleunigter Bewegung unterscheiden und so den Zugang zu den Unterscheidungen finden, durch die Galilei die Fallbewegung begrifflich bestimmt. Auch bis zu dieser vorgängigen Analyse der Bewegung überhaupt ist Bacon nicht vorgedrungen, wie schon erwähnt, findet sich nirgends bei ihm der Begriff der Bewegung als Ortsveränderung. Und alle Einteilung der Bewegungen, die wir bei ihm finden, läuft hinaus auf eine durch Vergleich gefundene Aufzählung der verschiedenen Ursachen, die „Bewegung" hervorrufen.

Der Unterschied wäre indessen, um das ausdrücklich hervorzuheben, nicht richtig bezeichnet, wenn man sagen wollte, daß Galilei nach dem „Wesen", dem „Wie", Bacon nach der „Ursache" der Bewegung fragte. Auch Galilei fragt in gewissem Sinn nach den Ursachen, er stellt z. B. fest, daß zwischen der Schwere eines Körpers und seiner Fallgeschwindigkeit keine ursächliche Beziehung besteht, daß auf der anderen Seite die Schwingungsdauer durch die Länge des Pendels bestimmt ist. Aber: die Frage nach den funktionellen Abhängigkeitsbeziehungen erhebt sich für ihn erst da, wo bestimmte Faktoren an einem Gesamtvorgang schon unterschieden sind, zwischen denen solche Abhängigkeitsbeziehungen bestehen können, denkbar sind, er fragt nicht nach der Ursache einer unanalysierten Erscheinung schlechthin, der Frage, die auf ursächliche Erklärung abzielt, geht die Analyse voraus, und deshalb erscheint das aufgestellte Gesetz zugleich als ein allgemeiner Begriff der zu erkennenden Bewegung, ein Begriff, der nicht nur das „Warum" des Naturvorgangs zu erklären, sondern auch sein „Wie" zu beschreiben, d. h. jeden Naturvorgang in seiner Beschaffenheit, in seiner Struktur eindeutig zu bestimmen und festzulegen gestattet.

Um die Bedeutung und Fruchtbarkeit des Galileischen Verfahrens gerade im Gegensatz zu Bacons Induktion zu verstehen, muß man nun noch auf zwei Dinge speziell achten. Erstens: die analysierende Betrachtung, die das zu erkennende Objekt zunächst in die ihn konstituierenden Momente zerlegt und dann die Frage stellt, ob und wieweit diese Momente voneinander abhängig sind und sich gleichzeitig bestimmen, wodurch für unser Denken, für unseren Begriff ein wenigstens relativ geschlossenes, einheitliches Gebilde von bestimmter Struktur zustande kommt, diese Betrachtung gestattet Galilei erschöpfende, vollständige Einteilungen der unter den betreffenden Begriff fallenden Gegenstände aufzustellen. Habe ich an der Bewegung die besprochenen Momente unterscheiden gelernt, so weiß ich: es gibt Bewegungen gleichförmiger und ungleichförmiger (beschleunigter, verzögerter) Geschwindigkeit, unter den letzteren gleichförmig und ungleichförmig beschleunigte Bewegungen usw. Man vergleiche mit diesen Galileischen die Baconschen Einteilungen, ganz gleichgültig, auf welche Dinge sie sich

beziehen mögen — auf die Ursachen der Bewegung, auf die prärogativen Instanzen, auf die Fälle, in denen Wärme vorkommt und nicht vorkommt — sie erscheinen immer als gänzlich unmethodische und wahllose Aufzählungen, bei denen die Frage, warum es sich gerade um diese und keine anderen, warum es sich gerade um diese bestimmte Anzahl von Fällen handelt, gänzlich unbeantwortbar bleibt. Der Induktion, dem Aufsuchen der verschiedenen Fälle, geht kein bestimmter Begriff dessen voraus, was es aufzusuchen gilt, und damit keine Vorstellung von den verschiedenen möglichen Fällen, die wir in der Natur finden zu können erwarten dürfen.

Man sieht, wie der Gegensatz zwischen Bacon und Galilei, der uns hier entgegentritt, zugleich einen Gegensatz zwischen Bacon und Descartes bedeutet. Dem metodo risolutivo und componendo Galileis entspricht die analytische und synthetische Methode Descartes. Und zwar gibt uns die Analyse die Elemente an die Hand, aus denen die Synthese den zu erkennenden Gegenstand vollständig muß aufbauen können. Man erinnert sich, wie diese Vollständigkeit der Erkenntnis, d. h. die Gewißheit, sich aller möglichen Elemente versichert zu haben, eine der wichtigsten Forderungen ist, mit denen Descartes an seine Neubegründung der Wissenschaft herantritt. Sein Dualismus will durch die ausschließende Gegenüberstellung von „Ausdehnung" und Bewußtsein beweisen, daß es diese und nur diese zwei Substanzen geben kann, aus dem „Attribut" der Substanz sollen die verschiedenen möglichen Modi vollständig abgeleitet werden. Systematische Vollständigkeit in der Erkenntnis der Gegenstände ist es, die in dem Ideal der „Klarheit und Deutlichkeit" eingeschlossen ist. Und für dieses Ideal fehlt Bacon das Verständnis. Bei jenem Ideal aber schwebt Galilei wie Descartes das Beispiel der reinen Mathematik vor: Habe ich den Begriff des Kegelschnitts in der Formel der analytischen Geometrie, so weiß ich, daß es diese und nur diese Kegelschnitte geben kann.

Und nun führt zweitens eben dies Beispiel der Mathematik noch zu einem weiteren. Die konstituierenden Momente, in die Galilei den zu begreifenden Naturvorgang zerlegt, sucht er zugleich überall und stets als meßbare, zahlenmäßig bestimmbare Größen zu fassen. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Vorgängen gleicher Art werden damit zu rein quantitativen Unterschieden, die demselben Begriff zu unterstellenden Individuen oder Unterarten zu Gliedern einer Reihe, in der jedem seine Stelle eindeutig angewiesen werden kann. Zugleich können dadurch die funktionellen Beziehungen zwischen den durch die Analyse gefundenen Faktoren in mathematische Form gebracht und als mathematisches Gesetz ausgesprochen werden — als mathematisches Gesetz, das mit der gleichen Genauigkeit auf alle lediglich quantitativ verschiedenen Gegenstände der gleichen Art angewendet werden kann: aus dem Fallgesetz läßt sich die Endgeschwindigkeit des fallenden Körpers mit der gleichen Genauigkeit berechnen, ob der Körper aus 1 oder 1000 m Höhe herabfällt, aus den Gesetzen der Pendelbewegung läßt sich die Bewegung eines beliebig großen

und beliebig kleinen Pendels mit der gleichen Sicherheit ableiten. Galilei ist der erste, der diese Bedeutung des mathematischen Gesetzes ganz klar erkannte, der erkannte, daß mathematische Gesetze nur da einen Sinn haben und bestehen können, wo wir messen können, und der damit zwischen mathematischer Naturerkenntnis und spielerischer Zahlenmystik klar zu scheiden verstand. Man sieht, wie auch diese seine erkenntnistheoretische Leistung mit seiner resolutiven Methode zusammenhängt und zugleich auch sie wieder spezieller gestaltet: ein Objekt oder einen Vorgang in der Natur erkennen, heißt für ihn zunächst: ihn in die ihn konstituierenden meßbaren Faktoren zerlegen und dann die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen diesen Faktoren in mathematischer Form fixieren. Bacon kennt nur den ganz allgemeinen, gar nicht näher bestimmten Begriff der „Ursache" eines Vorgangs. Die Ursache ist das „bewegende Prinzip", durch das der Vorgang zustande kommt, die Quelle, aus der er stammt und ohne die er daher nicht möglich ist, endlich deren Steigerung und Verminderung auch eine Steigerung und Verminderung der Wirkung zur Folge haben muß — das sind die ganzen näheren Bestimmungen, die wir bei Bacon in bezug auf seinen Ursachbegriff finden und die zugleich die Methode bestimmen, der er bei der Aufsuchung der „Ursache" zur gegebenen „Wirkung" folgt. An die Stelle dieses vagen Ursachbegriffs tritt bei Galilei der Begriff der mathematischen Funktion, der funktionellen Abhängigkeit zwischen den letzten unterscheidbaren und meßbaren Variablen des Naturvorgangs. Die hier möglichen Abhängigkeitsbeziehungen aufzustellen, ist Aufgabe des mathematischen Verstandes, die richtige zu finden die Aufgabe des Experiments, der Erfahrung. Vergleicht man diese „Erfahrung" Galileis, diese systematische Befragung der Tatsachen mit Bacons Induktion, so erscheint die letztere als ein bloßes Heraussuchen des Allgemeinwiederkehrenden in einer Reihe aufgegriffener Erfahrungen, das zugleich notwendigerweise um so unbestimmter in seinem Resultat werden muß, je mehr wir zum Allgemeinen aufsteigen. Hier zeigt sich am deutlichsten der Mangel an mathematischem Verständnis bei Bacon: er kennt nicht das allgemeine Gesetz, aus dem sich das speziellere als bestimmter Spezialfall herleiten läßt, sondern er kennt nur das allgemeine, das wir übrig behalten, wenn wir von allen speziellen Unterschieden abstrahieren. Darum fehlt ihm das Verständnis für das, was die kontinentalen Philosophen wollen, wenn sie nach mathematischer Erkenntnismethode verfahren wollen.

Auf der anderen Seite darf man an dieser Stelle nicht die Grenzen der Galileischen Erkenntniskritik verkennen. Die Erkenntnisprinzipien, die Galilei aufstellt, die Methode, die er verfolgt, sind im Grunde rein eingestellt auf die Physik, wie sie auch innerhalb der Physik nur verfolgt werden können, indem er das nicht direkt Meßbare — die subjektiven oder sekundären Qualitäten des späteren Sprachgebrauchs — einfach ausscheidet bzw. ihnen mechanisch Faßbares substituiert. Der philosophische Versuch, die mathematische Methode als Erkenntnismethode überhaupt, anwendbar auf alle

Gebiete des Wissens, darzustellen und in ihrem Wesen zu entwickeln und entsprechend anzuwenden, stammt erst von Descartes, dem in der englischen Philosophie in diesem Punkte Hobbes folgt. Nun ist auch Bacons Ziel, eine allgemeine und überall anwendbare Erkenntnismethode aus dem Wesen der menschlichen Erkenntnis überhaupt zu entwickeln. Und wenn wir seine Bestrebungen in dieser Hinsicht mit denjenigen Descartes vergleichen, finden wir doch auch wieder charakteristische Ähnlichkeiten, die uns den Zusammenhang Bacons mit der modernen Wissenschaft erkennen lassen. Unter den Lehren Bacons hat keine mehr Verbreitung gefunden und eine größere historische Wirkung geübt als die Lehre von den Idolen und in ihr wiederum die Kritik der idola fori, die Warnung vor den in den Worten steckenden Vorurteilen, in der sich die nominalistische Tendenz der Philosophie der ganzen Zeit vielleicht am schärfsten verkörperte. Aus dem Gedanken nun, daß Worte entstehen, indem wir individuelle Tatsachen zusammenfassend mit demselben Laut bezeichnen, entwickeln sich bei Bacon die beiden Forderungen: erstens daß jedem Wort eine vorstellbare Tatsache entsprechen muß, die es symbolisch bezeichnet, und zweitens daß der vorgestellte Sinn des gebrauchten Wortes keine Unklarheiten enthalten darf, daß in ihm nicht eine Mehrheit von Tatsachen verworren durcheinander gehen darf; bestimmte, an einer Mehrheit von Individuen gleichartig wiederkehrende Merkmale müssen den Sinn unserer allgemeinen Begriffe darstellen. Hier liegt nun bei Bacon die Forderung einer Zerlegung des Gegebenen und Bestimmung desselben durch seine letzten einfachen Bestandteile sehr nahe und zugleich auch, wie wir sahen, eine gewisse Annäherung an die mathematische Methode, wie Descartes und Hobbes sie auffassen. Der Hauptfehler Bacons liegt eigentlich darin, daß er selbst überall den idola fori unterliegt, vor denen er warnt, d. h. daß er ohne Prüfung die Termini der Sprache des täglichen Lebens und die durch sie gegebenen Abgrenzungen der Tatsachen übernimmt.

Ein Hauptunterschied zwischen Bacon und Descartes bleibt freilich, daß es für Bacon keinen anderen Ursprung unserer Begriffe gibt als die sinnliche Wahrnehmung und kein anderes Mittel, Erkenntnisse und Begriffe auf ihre Gültigkeit zu prüfen, als wiederum den Vergleich mit der sinnlichen Wahrnehmung. Mit anderen Worten es gibt für ihn keine „angeborenen" Erkenntnisse, keine Begriffe, die inhaltlich nicht aus der Abstraktion aus den gegebenen Tatsachen der sinnlichen Erfahrung zusammengelesen worden wären. In diesem Punkte aber gründet zugleich ein Unterschied zwischen Descartes und Hobbes. Die Verbindung des Baconschen Gedankens, daß alle unsere Begriffe inhaltlich aus der Erfahrung stammen mit dem Ideal der mathematischen Methode, gibt dem Hobbeschen Erkenntnisbegriff seine eigentümliche Prägung.

Thomas Hobbes.

I. Die Grundgedanken der Hobbesschen Philosophie und ihre Entwicklung.

Für die kontinentale Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts ist vor allem charakteristisch die enge Verbindung der erkenntnistheoretisch-methodologischen und des physikalisch-naturwissenschaftlichen Interesses, die sich schon äußerlich vielfach darin zeigt, daß es vielfach dieselben Persönlichkeiten sind, denen wir in der Geschichte der Philosophie wie in der der Physik als selbständigen Forschern begegnen. Die mathematische Physik ist für die führenden Geister der kontinentalen Philosophie methodisches Vorbild, außerdem aber Gegenstand, oft der ursprüngliche und eigentliche Gegenstand ihres selbständigen Interesses. Das ist in der englischen Philosophie anders. Kein einziger der englischen Philosophen — auch Hobbes nicht — ist in dem Sinn Physiker und Mathematiker, wie Descartes oder Leibniz. An die Stelle des Interesses an der Physik und an der Körperwelt tritt ein anderes: das Interesse am Menschen und Menschenleben, an der Gesellschaft, am Staat und ihrer Entwicklung. Begegnen wir in der kontinentalen Philosophie überall dem Versuch, die Physik vor allem dadurch zu einem sachlich und methodisch befriedigenden Abschluß zu bringen, daß man die Grundgesetze des körperlichen Geschehens aus dem begrifflichen Wesen des Körpers (der Ausdehnung) selbst ableitete, so tritt uns in der englischen Philosophie der entsprechende Gedanke entgegen, aus dem Wesen des Menschen, aus der menschlichen Natur das Werden der menschlichen Gesellschaft und ihrer verschiedenen Formen und Gestaltungen zu verstehen und zu entwickeln.

Schon bei Baco ist im Grunde dies Interesse am Menschen, nicht das an der Natur das vorherrschende. Nicht eine abschließende Naturerklärung, sondern -beherrschung, nicht ein Begriff, der uns das innerste Wesen der Körperwelt erkennen läßt, sondern die Utopie einer auf sicheres Wissen gegründeten technischen Kultur schwebt ihm als Ziel vor. In erhöhtem Maß aber gilt es von Hobbes, daß sein eigentliches und ursprüngliches Sachinteresse auf den Menschen gerichtet ist. Die Thucydides-Übersetzung ist die erste von ihm verfaßte Schrift, in ihrem Vorwort betont er bereits, daß der Wert des Studiums der Geschichte wesentlich darin bestehe, daß wir aus der Vergangenheit für Gegenwart und Zukunft lernen, daß das rechte Interesse an der Geschichte nicht auf die Schilderung blutiger Schlachten und großer Waffentaten, sondern auf das Verständnis der Faktoren gehe, „by which the affairs both of armies and cities be conducted to their ends". Auf die naturphilosophischen und erkenntnistheoretischen Fragen wird er wesentlich von der Anthropologie, von dem anthropologisch gefaßten Wahrnehmungsproblem her geführt[1], im Gegensatz zu Descartes, dessen Behandlung des psycho-

[1] Dies besonders hervorgehoben zu haben ist namentlich das Verdienst von Frischeisen-Köhler.

physischen Problems in der Dioptrik die erkenntnistheoretische Einsicht in die Wesensverschiedenheit von Körper und Bewußtsein („c'est l'âme qui sent et non le corps") und in die Unmöglichkeit, Farbe und Ton unmittelbar als klare und deutliche, d. h. mathematisch faßbare Vorstellungen zu behandeln längst vorhergegangen war. Freilich wendet auch die kontinentale Philosophie die gefundene Methode an auf den Menschen, die Seele, die Psychologie. Aber ihr Interesse am Psychischen ist im wesentlichen durchaus das metaphysisch-ethische, nicht das psychologisch-historisch erklärende.

Dazu noch ein Punkt. Mit der Richtung des Interesses auf den Menschen und das menschliche Leben steht in engem Zusammenhang der auf das Praktische gerichtete Zug in der englischen Philosophie. Bacos Satz „scientia est potentia", d. h. jede Erkenntnis muß ihren Wert durch ihre praktische Fruchtbarkeit erweisen, ist im Grunde ein Leitmotiv der ganzen englischen Philosophie. Es ist klar, daß diese Einstellung auf das praktisch Wichtige, auf das Handeln, das Interesse speziell auf das Leben lenken, daß aber auch umgekehrt das Interesse zumal am öffentlichen Leben, an den wenigstens zum Teil vom menschlichen Willen abhängigen gesellschaftlichen und staatlichen Zuständen der Philosophie leicht jenen pädagogischen Einschlag geben mußte, den wir bei Hobbes ebenso wie später etwa bei Locke bemerken. Diese pädagogische Neigung ist etwas wesentlich anders als das ethische Interesse der kontinentalen Philosophen. Nicht der letzte Zweck des Daseins überhaupt, sondern die richtigen Mittel und Wege sind es, die diskutiert werden. Man beachte, wie überall in der englischen Philosophie das höchste Gut, das letzte Ziel des menschlichen Strebens einfach durch den Begriff der „Glückseligkeit" bestimmt wird, ohne daß die Frage aufgeworfen wird, worin denn nun eigentlich die Glückseligkeit besteht. —

Nun ist auf der anderen Seite die gesamte Philosophie, auf dem Kontinent wie in England, durch das eine gemeinsame Grundproblem des 17. und 18. Jahrhunderts gekennzeichnet: das Problem der Methode, deren allgemeine Formulierung und Begründung der Neuordnung der Wissenschaft voraufgehen muß. Baco und Descartes stimmen darin überein, daß sie sich die Ausbildung dieser Methode als Hauptverdienst anrechnen. Und seit dem Beginn der neueren Zeit, seit Galilei und Descartes, spielt nun hier, in der Methodenfrage, die neu entstandene Naturwissenschaft und wiederum deren Prinzipienwissenschaft, die reine Mathematik, die Geometrie, die Rolle des Vorbilds, des Musters. Und zwar gilt dies nicht nur für die kontinentale, sondern es gilt auch, wenn auch weniger leicht erkennbar, für die nach-Baconische englische Philosophie. Auch Lockes Bewußtseinsanalyse ist im Grunde, wenn auch nicht unmittelbar und nicht voll bewußt, vom Vorbild der Mathematik beeinflußt, sein Erkenntnisbegriff trotz der handgreiflichen Unterschiede dem des Cartesius innerlich verwandt, die Struktur seiner Psychologie nicht weniger wie die Spinozas am Muster der Naturwisenschaft orientiert. In erhöhtem Maß ist das nun freilich von Hobbes zu sagen. Was ihn der kontinentalen Philosophie noch näher rückt ist, daß für ihn die Mathematik

dieselbe Rolle des bewußt nachgeahmten Musters spielt, des vollendeten Ideals, an dem die anderen Wissenschaften gemessen werden.

Der so offenkundige Unterschied, der hier zwischen Hobbes und den übrigen englischen Philosophen, etwa Locke, zutage tritt und die innere Verwandtschaft ihrer Geisteshaltung etwas zu sehr verdeckt, hat nun noch einen besonderen Grund. Er liegt in der für das ganze Hobbessche Denken so charakteristischen Überzeugung von der unausweichlichen Notwendigkeit und ausnahmslosen kausalen Bedingtheit alles Geschehens, die uns schon in seiner ersten erhaltenen Schrift naturphilosophischen Inhalts, dem „kurzen Traktat über die ersten Prinzipien" so absolut sicher entgegentritt. Die Übertragung dieses Gedankens von der körperlichen auf die seelische Natur, die daraus sich ergebende prinzipielle und unbedingte Ablehnung der Willensfreiheit, seine polemische Zuspitzung gegen jeden Versuch, dem Seelenleben des Menschen eine Art Ausnahmestellung über der „Natur" anzuweisen: alles das gibt erst der Hobbesschen Psychologie und Soziologie den „naturalistischen" Anstrich; es geht in der Geschichte der Menschheit und in der Seele des einzelnen Menschen alles ebenso „natürlich" zu, wie in der Körperwelt der Physik, es gibt im Gebiet der toten und lebenden Natur keinen Vorgang, der nicht aus denselben überall wirksamen Kräften erklärt werden könnte. Diese Überzeugung ist es zugleich, in der Hobbes mit Spinoza verwandt erscheint, sie legt den Grund dafür, daß Beide für das ganze 17. und 18. Jahrhundert den Ruf der gefährlichsten atheistischen Freidenker genießen. Nur daß sich bei Hobbes, dem früheren Denker, der wenigstens ursprünglich noch nicht unter dem Einfluß des Descartesschen Bewußtseinsbegriffs und Dualismus steht, mit dem Gedanken der Notwendigkeit und kausalen Bedingtheit der andere der materiellen Natur alles Geschehens verbindet.[1] In der Geometrie bewundert nun Hobbes nicht nur die systematische Geschlossenheit, die Strenge der Beweisführung und die Vollständigkeit der Ableitungen, diese Erkenntnisvorzüge, die für die kontinentalen Philosophen vornehmlich die Mathematik zum Ideal der Wissenschaft machen, sondern er sieht in ihr offenbar auch die Wissenschaft, die der Notwendigkeit des Weltgeschehens am besten gerecht wird. Der Gedanke der Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens entspringt bei ihm nicht aus der Forderung der mathematischen Begreiflichkeit des Wirklichen — wie es bei Descartes der Fall ist —

[1] Die Betonung dieser Seite des Hobbesschen Denkens, seiner rückhalt- und rücksichtslosen Bekämpfung aller Beeinflussung der Wissenschaft durch das religiöse Dogma, ist vor allem das Verdienst Tönnies. Es ist übrigens wohl denkbar, daß in diesen Dingen Hobbes nicht ganz ohne Einfluß von Baco war. Daß „keine Kraft die Kette der Ursachlichkeit zu brechen" vermöge, ist ein Gedanke, den Baco mit Nachdruck ausspricht, daß für ihn alle Wissenschaft Wissenschaft vom Körperlichen ist, während das rein Seelische der Metaphysik überwiesen wird, wurde im vorigen Abschnitt betont. — Daß Hobbes von einer realistisch-materialistischen Grundüberzeugung ausgeht (es wird darauf im Text noch zurückzukommen sein), zeigt auch Frischeisen-Köhler (Zur Erkenntnislehre und Metaphysik des Thomas Hobbes) gegenüber der Natorpschen Interpretation. Festschrift für A. Riehl, S. 279 (P. Natorp, Descartes Erkenntnistheorie, S. 144ff.).

sondern die Notwendigkeit und die materielle Natur der Wirklichkeit sind der Ausdruck einer persönlichen metaphysischen Grundüberzeugung bei Hobbes, die ihn in der Einführung der Begriffe „Zufall" und „Zweck", sowie rein geistiger Ursachen in die Naturerklärung eine Einmengung un- oder außerwissenschaftlicher Motive erblicken läßt. Sehr bezeichnend ist in diesem Punkt für ihn die mehrfach wiederholte Behauptung, der vorbildlich wissenschaftliche Charakter der Mathematik beruhe eigentlich darauf, daß Dreiecke und Zahlen Gegenstände sind, an denen das menschliche Affektleben keinen unmittelbaren Anteil nimmt.

Die Entwicklung der Hobbesschen Gedanken wird mit Bezug auf die erkenntnistheoretisch wichtigen Schriften durch die folgenden Daten bezeichnet. Nach seiner ersten Bekanntschaft mit der Euklidischen Geometrie, aber noch vor seinem Studium der zeitgenössischen mechanischen Naturwissenschaft (Galilei, Descartes) muß der von Tönnies entdeckte und publizierte „kurze Traktat über die ersten Prinzipien" („short tract on first principles") entstanden sein, der demnach ungefähr in das Jahr 1630 zu setzen sein wird.[1] Nach der Lektüre des Descartesschen Dioptrik und der Bekanntschaft mit Galilei, also nach 1637, ist der kurze tractatus opticus geschrieben (von Tönnies zusammen mit dem first tract als Anhang zu den gleich zu nennenden Elements of law veröffentlicht). 1640 folgen die Elements of law natural and politic, die uns gleichfalls zuerst Tönnies in ihrer ursprüngliche Form und mit ihrem eigentlichen Titel zugänglich gemacht hat; demselben Jahr gehören die Objektionen gegen Descartes Meditationen an. 1651 erscheint der Leviathan, 1655 De corpore.

Werfen wir nun zunächst einen flüchtigen Blick auf die Hobbessche Erkenntnistheorie in den zuletzt genannten Schriften, also in ihrer reifen Form, so treten uns 3 charakteristische Züge an ihr entgegen: Erstens das mathematische Vorbild, das Ideal der geometrischen Erkenntnismethode, zweitens der scheinbar paradoxerweise damit sich verbindende Empirismus, drittens der in gewisser Weise den Widerspruch lösende prononzierte Nominalismus.

Die geometrische Methode befolgt Hobbes bereits offenkundig im kurzen Traktat, der von einer Reihe von „Prinzipien" zu einer Anzahl von durch diese Prinzipien streng bewiesenen „Konklusionen" fortschreitet, zweifellos nach dem Vorbild Euclids. Bemerkenswert ist indessen, daß die vorausgeschickten „Prinzipien" ungeschieden Definitionen und als selbstverständlich angesehene Axiome enthalten: Es fehlt noch der spätere Gedanke, dem wir zuerst im tractatus opticus und seitdem in allen erkenntnistheoretischen Schriften Hobbes begegnen, daß nur Definitionen als schlechthin wahr und keines Beweises bedürftig gelten und an die Spitze eines deduktiven Wissenschaftssystems gestellt werden dürfen. Der Vorzug der Geometrie wird noch

[1] Zur Datierung vgl. Frischeisen-Köhler, Die Naturphilosophie von Hobbes in ihrer Abhängigkeit von Baco, Arch. f. Gesch. d. Phil. V, S. 370ff.

nicht darauf zurückgeführt, daß sie allein die von ihr gebrauchten Termini in vorbildlicher Weise definiere (Leviathan 22—25). Dazu kommt ein Zweites: es fehlt noch der Gedanke, daß das Folgern und Schließen, das ratiocinare, das das Wesen der methodischen, wissenschaftlichen Erkenntnis ausmacht, seinem Wesen nach ein Rechnen mit bestimmt abgegrenzten und definierten Termini ist, ein Addieren und Subtrahieren. Diese Behauptung, die sich auch in den Elements of law noch nicht findet, in denen die ratiocinatio vielmehr einfach als syllogistisches Schließen erscheint, steht in voller Schärfe zuerst im Leviathan, und zwar in der doppelten Wendung, die dann auch de corpore hat, daß alles Schließen oder verstandesmäßig begründete Urteilen ein Addieren und Subtrahieren ist und daß Gegenstände nur soweit wissenschaftlicher Erkenntnis unterworfen werden können, als sie zerlegbar und zusammensetzbar sind.

Dagegen stoßen wir in dem short tract auf 2 Gedanken, die jene so berühmt gewordene Lehre, daß alles Denken ein Rechnen sei, vorbereiten. Erstens das 1. Axiom der 1. Sektion: „that wherets nothing is added and from which nothing is taken remaines in the same state it was“. Der Satz ist nicht erkenntnistheoretischen, sondern metaphysischen Inhalts, er sagt nicht aus, daß unser Erkennen ein Addieren und Subtrahieren ist, sondern daß alle tatsächliche Veränderung, die ein Ding erfährt, in einer Vermehrung oder Verminderung, einem Hinzutreten oder sich Abspalten bestehen muß. Aber er zeigt deutlich, wie die materialistische Metaphysik eine Wurzel jenes Grundsatzes der Hobbesschen Erkenntnistheorie ist. Denn das eben zitierte erste Axiom ist nichts als der erste Schritt in der gedanklichen Entwicklung des wesentlichen Inhalts dieser Metaphysik, dem die weiteren Schritte in den nächsten Axiomen folgen. Das nächste Prinzip spricht aus, daß zum Hinzutreten und Fortgenommenwerden Berührung erforderlich ist, das dritte, daß alles Handeln ein Bewegen sei; wobei gleich darauf aus der Bewegung in genauerer Bezeichnung eine lokal motion, eine Ortsbewegung wird. Nachdem alle wirkende als bewegende Kraft näher bestimmt ist (concl. 7: „every agent working produces motion in the patient“), geht der Gedanke über auf die Notwendigkeit im Verhältnis von Ursache und Wirkung überhaupt, es wird der Begriff der Notwendigkeit, der notwendig wirkenden und zureichenden Ursache in einer solchen Weise definiert, daß in den Folgerungen zureichende und notwendige Ursache als Wechselbegriffe behandelt und die These aufgestellt werden kann, daß every effect produced has had a necessary cause (woraus sofort weiter die Unmöglichkeit eines freien Willens geschlossen wird) und daß every effect to be produced shall be produced by a necessary cause, welche Naturnotwendigkeit in allem Geschehen gleicher Art ist, denn „necessity has no degrees“, wie es auch keine Übergänge zwischen Sein und Nichtsein gibt. Endlich folgen als letzte „Prinzipien“ die Definitionen der Begriffe Substanz und Accidenz: substance is that which has being not in another, so as it may be of itself, eine Definition, die durch den 1. Schlußsatz ergänzt wird „everything that has a being in nature has it either in another or not in

another" — ist also entweder Substanz oder Accidens einer solchen. Man sieht, wie hier Stück für Stück die Prinzipien der materialistischen Grundlage der Hobbesschen Metaphysik zusammengetragen werden: Das Wirkende und Wirkungen Empfangende in der Welt sind die Substanzen, die selbst nur aufeinander wirken können, indem sie in unmittelbarer Berührung Bewegung aufeinander übertragen; alle Veränderung ist eine durch eine äußere Ursache (Folg. 10: Nichts kann sich selbst bewegen) notwendig bedingte und quantitativ faßbare Veränderung, d. h. es ist als Hinzufügen oder Fortnehmen zu betrachten. Man sieht, eine gewisse Begründung seines Materialismus sucht Hobbes zu geben, aber diese Begründung läuft nur darauf hinaus, daß er die Grundlagen seiner Naturerklärung in einzelne Gedanken zerlegt, die dann als evident hingestellt werden. Es ist eigentlich keine Begründung, sondern eine Erläuterung und eine solche hält Hobbes hier allein für nötig. Das wird anders, nachdem sich Hobbes in die Notwendigkeit versetzt sieht, seine Lehre von der ausschließlichen Substanzialität der Körperwelt gegen Descartes zu verteidigen. Hier tritt dann an die Stelle dieser Erläuterung im kurzen Traktat die merkwürdige Dialektik in de corpore, in der Hobbes aus dem Begriff des substanziellen Seins den des Körpers und aus dem Begriff des Geschehens überhaupt den der Bewegung logisch abzuleiten versucht.

Der metaphysisch gemeinte Satz, daß alles Verändern ein Hinzufügen und Wegnehmen sei, ist der eine Gedanke, der im „kurzen Traktat" an die spätere These, daß alles Denken ein Rechnen sei, erinnert; der zweite liegt auf ganz anderem Gebiet, nämlich in der von der Psychologie, besser gesagt von der Anthropologie ausgehenden Lehre vom Denken und vom Begriff.

Der 1. Abschnitt des short tract handelt von der Metaphysik der Körperwelt überhaupt, der 2. von den bewegenden Kräften innerhalb der anorganischen Welt und damit speziell von den Grundlagen der Physik, von dem Wesen von Licht und Farbe; der 3. vom Menschen. Hier findet die Lehre vom Erkennen ihren Platz; das Interesse, das Hobbes dazu führt, das Wesen der Erkenntnis und der Begriffsbildung näher zu analysieren, ist nicht erkenntnistheoretischen Problemstellungen, sondern dem Bedürfnis entsprungen, auch die Betrachtung des Menschen und seiner Eigenschaften und Tätigkeiten mit den allgemeinen Prinzipien der Wirklichkeit, die der 1. Abschnitt entwickelt hatte, in Einklang zu bringen. Das Eigentümliche des Menschen ist, daß er ein erkennendes und ein wollendes Wesen ist oder wie es bei Hobbes gleich dafür heißt: daß er sense und motion, Sinneswahrnehmung und die Fähigkeit sich zu bewegen besitzt. In bezug auf Bewegung und Willen entsteht die Frage: Wie kann der Mensch die Fähigkeit haben, durch sich selbst seinen Körper zu bewegen? Eine sich selbst bewegende Substanz kann es nach den Prinzipien des 1. Abschnitts nicht geben. Die animal spirits, die den lebenden Körper durchfluten und die Bewegung der Glieder vermitteln, müssen also selbst von außen her den Anstoß zu ihrer Bewegung empfangen, alle Bewegung des Menschen ist letzten Endes durch die Einwirkung der äußeren Objekte auf den Körper des Menschen verursacht. Was aber das Wahrnehmen an-

langt, so muß es als durch die Reizung der Sinnesorgane verursachte Bewegung der Lebensgeister aufgefaßt werden (concl. 5: The act of sense is motion of the animal spirits by the species of the external object, supposed to be present) — es gibt ja nach dem 1. Abschnitt nur ein Wirken, das in einem Bewegen und nur ein Wirkungen empfangen, das in einem Bewegtwerden besteht. Was aber für das Wahrnehmen, muß endlich auch für das menschliche Denken und Erkennen überhaupt gelten: wir können in ihm nur eine letzten Endes von außen, von den Dingen her übertragene Bewegung der animal spirits sehen. Der bewegende Einfluß der äußeren Dinge geht zunächst immer durch die Sinnesorgane und führt eben zu der Reaktion unseres Körpers, die wir Wahrnehmen nennen, also muß das Denken auf das Wahrnehmen zurückgeführt werden. Das geschieht zunächst, indem dem Wahrnehmen das Vorstellen angereiht wird als eine dem Wahrnehmen entsprechende Bewegung der Lebensgeister (die daher auch zu einem dem Wahrgenommenen ähnlichen Bilde der Dinge führt), zu der der Anstoß jedoch nicht unmittelbar von außen, sondern vom Gehirn herkommt, in dem der Wahrnehmungsvorgang in ähnlicher Weise eine Tendenz zur Wiederkehr der gleichen Bewegungen hervorruft, wie der Magnet auf das angezogene Stück Eisen seine magnetische Kraft allmählich zu übertragen vermag. Nun sind die Phantasmen, die images, die wir uns vorstellend von den wahrgenommenen Gegenständen bilden, teils einfach, teils zusammengesetzt, die zusammengesetzten aber können wiederum in doppelter Weise ein Ganzes, eine Einheit bilden. Es gibt erstens die Einheit, die einfach eine Zusammensetzung äußerer Teile ist (comprehension of parts), die Einheit des menschlichen Körpers z. B., der aus Kopf und Rumpf sich zusammensetzt. Und es gibt zweitens die innere Einheit (union) zweier Vorstellungen, die Einheit, zu der sich weiße Farbe und Form etwa in der Vorstellung eines weißen Pferdes verbinden. Endlich gibt es Vorstellungsverbindungen, bei denen die Einzelvorstellungen sowohl durch comprehension wie durch union vereinigt sind. Hobbes führt als Beispiel die Verbindung des spezifisch Menschlichen und des allgemein Tierischen (homo-animal) im einzelnen Menschen an. Die freilich sehr kurz gehaltenen Ausführungen sind ihrem Ziel nach leicht verständlich: sie sollen die im Urteil vollzogene compositio und divisio, um gleich die späteren Ausdrücke zu gebrauchen, von der bloßen Zerlegung und Summierung eines Nebeneinander von Teilen unterscheiden. Sie bereiten damit die Ausführungen im 6. Kapitel des Buches de corpore vor, in denen zwischen den Teilen der „Natur" einer Sache und den Teilen, aus denen ihre Masse zusammengesetzt ist, geschieden wird, nachdem die Definition der ratiocinatio, „quae consistit in compositione et divisione", unter ausdrücklicher Berufung auf cap. I, 2, wo alle „computatio" auf Addition und Subtraktion zurückgeführt wird, vorhergegangen ist. Teile der menschlichen „Natur" sind nicht Kopf, Schultern usw., sondern figura, quantitas, motus, sensio, ratiocinatio.

Die Übereinstimmung der zitierten Ausführungen im kurzen Traktat und in de corpore liegt darin, daß das Denken als Zusammenfassen zu einer

Einheit und Auflösen einer solchen betrachtet wird. Alles putare ist ein computare, jeder Gedanke seinem Wesen nach ein Syllogismus. Erst unter der Einwirkung des, im short tract noch fehlenden, nominalistischen Prinzips wird aus dem Zusammenfassen ein Addieren im engeren Sinn, nämlich ein Addieren von Namen, das Denken ein Rechnen mit Zeichen. In der letzten Gestalt dagegen, die Hobbes Erkenntnistheorie annimmt, in de corpore, ist der Nominalismus in seiner extremsten Form wieder verlassen oder modifiziert, es gibt ein „ratiocinari sine verbis tacita cogitatione" (cap. I, 3), die verschiedenen Begriffe, die wir im Urteil verknüpfen, sind nicht mehr nur verschiedene Worte, die auf denselben Gegenstand angewandt werden. Welche Gedankenmotive zu dieser Wandlung führen, wird später genauer zu besprechen sein (sie liegen im Prinzip in der Notwendigkeit, gegenüber Descartes die Identität von Substanz und Körper zu erweisen), hier handelt es sich mir nur um die leicht verständliche Folge: Der Begriff ist nicht mehr nur das Wort, das an mehr oder weniger Gegenstände geheftet wird und dementsprechend mehr oder weniger „allgemeine" Bedeutung hat, sondern er ist der wahrgenommene Gegenstand selbst, nur in verschiedener Weise wahrgenommen. Der allgemeine Begriff wird mit dem unbestimmten — von weitem, wörtlich und bildlich genommen — und daher ohne unterscheidbare Teile gesehenen Gegenstand identifiziert, der partikuläre Begriff entsteht, indem wir näherkommend die Teile im ganzen Gegenstand erfassen. Allgemeinere und speziellere Erkenntnis eines Gegenstandes verhalten sich zueinander wie Erkenntnis des Ganzen und seiner Teile, das Erkennen, das vom Allgemeineren zum Spezielleren oder umgekehrt fortschreitend den Gegenstand näher bestimmt, erscheint wiederum als ein componere und dividere, als Addieren und Subtrahieren. Aber die Art, wie die allgemeinere die spezielleren Bestimmungen in sich enthält oder sich aus ihnen zusammensetzt, ist nun eine andere als die Art, wie die Stücke eines Körpers die Masse desselben zusammensetzen, und um diese hier notwendig gewordene Unterscheidung begrifflich zu fixieren, greift Hobbes zurück auf jene Bestimmungen des short tract, nur daß er bezeichnenderweise an die Stelle der dortigen 3-Teilung eine 2-Teilung setzt: es gibt die compositio und divisio, die einfach das Ganze in Stücke zerlegt, für die das Ganze nur das Nebeneinander der Stücke ist (Kopf — menschlicher Körper) und die andere, bei der die „Teile" die stufenweise aufeinander folgenden genaueren Bestimmungen sind, die an die Stelle des „Ganzen" bei schärferem Zusehen treten und bei umgekehrter Betrachtung wieder in dasselbe verschwimmen (homo-animal).

Mit der Hochschätzung der geometrischen Methode verbindet sich nun bei Hobbes von Anfang an ein jener Erkenntnismethode scheinbar widerstreitender Empirismus; der Gedanke, zu dem die mathematische Methode in der kontinentalen Philosophie führt, daß das reine Denken bestimmte Begriffe dem Inhalt nach aus sich selbst schöpfe und dann auf die Erfahrung anwende, daß das Denken in diesem Sinn eine schöpferische Tätigkeit des menschlichen Geistes sei, wird, wo er ihm begegnet, bekämpft und abgewiesen.

Wo er die erkenntnistheoretische Frage nach dem Ursprung unserer Begriffe stellt, ist es für ihn selbstverständlich, daß dieser Ursprung in dem, was die Wahrnehmung uns zeigt, zu suchen ist; wo er die psychologische Frage nach dem Wesen des Denkens aufwirft, sucht er, wie die schon zitierten Stellen aufs Deutlichste zeigen, bereits im short tract das Denken vom Wahrnehmen abzuleiten. „Sense" und „motion" sind hier wie später nach Hobbes die Grundeigenschaften des Menschen. Ferner gibt für Hobbes schon in derselben Jugendschrift überall wo es sich um strittige Sätze handelt, die Berufung auf die Erfahrung den Ausschlag. An sich wäre es möglich, daß Licht und Farbe Eigenschaften der Dinge selbst wären und nicht erst durch die Einwirkung der Spezies auf unsere Organe entständen: aber dann müßten wir auch Farben tasten und Licht fühlen können, was erfahrungsgemäß nicht möglich ist. Die psychophysische Erfahrung, nicht eine prinzipielle erkenntnistheoretische Überlegung (wie bei Descartes) begründet die Lehre von der Subjektivität der „sekundären Qualitäten". Oder: an sich könnte es neben den Körpern, die ihre Bewegung von außen erhalten, auch solche geben, die sich selbst bewegen; aber diese Körper müßten in ewiger, gleichgerichteter Bewegung begriffen sein, und die Erfahrung zeigt, daß es dergleichen Körper nicht gibt — die Nichtexistenz des perpetuum mobile wird durch die Berufung auf Erfahrung, nicht a priori bewiesen.[1]

Nun führt Hobbes freilich in den Prinzipien, namentlich des 1. Abschnittes des kurzen Traktats einige Begriffe und Sätze ein, die er ohne weitere Begründung oder Legitimation als selbstverständliche Axiome behandelt. Vor allem die Begriffe Substanz und Accidenz, den der zureichenden und notwendigen Ursache, den Satz, daß gleiche bewegende Kräfte in gleicher Entfernung von dem Körper, auf den sie wirken, ihm auch den gleichen Bewegungsanstoß geben müssen usw. Handelt es sich hier nicht um Erkenntnisprinzipien, die dem reinen Denken entstammen, um ideae innatae im Sinn Descartes? Darauf ist zunächst zu antworten, daß Hobbes sie jedenfalls niemals als solche bezeichnet. Der Gebrauch jener Begriffe und die Richtigkeit jener Sätze ist für ihn etwas Selbstverständliches, man braucht sie nur zu formulieren und es wird sie jedermann anerkennen müssen, es handelt sich dann nur noch darum, sie auch konsequent zu gebrauchen, was, wie das Beispiel des Begriffs der Willensfreiheit zeigt, ganz und gar nicht immer geschieht. Die Selbstverständlichkeit und allgemeine Anerkennung dieser Erkenntnisprinzipien berechtigt Hobbes seiner Meinung nach, sie eben als Prinzipien aufzustellen, sie ist dagegen nicht selbst für ihn ein Problem, das ihm die Frage nach dem Ursprung und dem Grunde der Gültigkeit eben dieser Prinzipien aufnötigte. Und noch eins ist hier zu beachten. Man hat die Frage hin und her diskutiert,

[1] Aus den im Text angeführten Gründen kann ich es daher nicht für richtig halten, wenn Abbott (Psych. u. erk.-theor. Probleme bei Hobbes. Würzburg 1904) von einer rein rationalistischen Auffassung der Natur im sh. t. spricht und den späteren Empirismus des Hobbes auf den Einfluß Galileis zurückführen will.

ob Hobbes in dem empiristischen Zug seines Denkens von Bacon abhängig oder beeinflußt sei. Nun kann man über die Frage einer solchen direkten Abhängigkeit, die kaum endgültig zu entscheiden sein wird, denken wie man will: jedenfalls liegt ein gemeinsamer Zug beider darin, daß für sie das letzte Kriterium der Richtigkeit unseres Erkenntnissystems ihr sich-Bewähren an der Erfahrung, an der gegebenen Wirklichkeit ist. Es gibt nicht, wie bei Spinoza, nur ein denkbares und in sich widerspruchsloses System, das demnach aus reiner Vernunft als wahr erkannt und bewiesen werden könnte, für das die Erfahrung schließlich nur, wie das am konsequentesten von Wolff ausgesprochen wird, eine nebenhergehende Bestätigung darstellt, es gilt nicht, wie bei Descartes der Satz, daß alles Mögliche irgendwann und irgendwo auch wirklich sein müßte, sondern das systematische Denken könnte beliebig verschiedene Begriffe und Prinzipien zum Ausgangspunkt wählen, welches die richtigen, d. h. die brauchbaren sind, erkennen wir erst, wenn wir auf die Erfahrung hinüberblicken. Nun besteht aber zugleich zwischen Hobbes und Baco ein wichtiger Gegensatz. Baco sieht in der Entdeckung, dem Experiment, der künstlichen Befragung der Natur das Heil der Wissenschaft und das Mittel ihres Fortschritts, Hobbes hält von diesen Dingen wenig und stützt sich mit Vorliebe auf alltägliche, allgemein anerkannte und unwidersprochene Erfahrungssätze (ein Punkt, in dem er eher an Locke als an Baco erinnert, wie er zugleich auch, wovon noch die Rede sein wird, in seiner psychologischen Analyse der induktiven Erkenntnis uns viel eher als Vorläufer Humes, wie als Vertreter Baconischer Lehren erscheint). So werden wir denn auch in den Prinzipien, die Hobbes seinen Deduktionen im short tract als selbstverständlich beweislos vorausschickt, am ersten allgemeinste Erfahrungssätze erblicken dürften — wobei freilich immer im Auge zu behalten ist, daß eben ihrer Plausibilität wegen Hobbes die Frage nach der Herkunft und dem Geltungsgrunde seiner Prinzipien gar nicht stellt.

Der Empirismus in der Lehre des Hobbes prägt sich also in der kleinen Jugendschrift bereits ebenso aus wie später. Was ihr dagegen in diesem Zusammenhang offenbar noch fehlt, das ist der Begriff des „Phänomens", des Bewußtseinsinhalts, der phänomenalistische Einschlag seiner Erkenntnistheorie. Der Gedanke, den er später in seine Definition der Wissenschaft aufnimmt, daß die Philosophie es mit der Erklärung der Phänomene zu tun hat, jener Tatbestand des Phänomenseins überhaupt, den er später einmal (freilich nur in vereinzelter und gelegentlicher Äußerung) selbst als das merkwürdigste aller Phänomene bezeichnet, ist ihm fremd. Allerdings unterscheidet er zwischen dem Ding und dem Bild, das wir uns von dem Ding machen, zwischen dem Objekt selbst und dem ihm ähnlichen image oder phantasma in unserem Geiste, und er lehrt ausdrücklich, daß wir dann eine Erkenntnis von einem Gegenstand gewonnen haben, wenn wir ihn in unserm Geist abzubilden vermögen. Aber die Unterscheidung, um die es sich hier handelt, ist nicht die zwischen Bewußtseinsinhalt und Ding außerhalb des Bewußtseins, sondern zwischen dem wahrgenommenen Ding auf der einen Seite und

dem Erinnerungs- oder Phantasiebild, das wir von ihm zurückbehalten auf der anderen Seite. Von einem Wahrnehmungsbild im Gegensatz zum Ding selbst ist nicht die Rede: Was ich vor mir sehe, wenn ich die Augen öffne, so heißt es ausdrücklich, das nenne ich einen Mann, was ich dann vor mir habe, wenn ich die Augen wieder schließe, das phantasma des Mannes. Die spätere Ausdrucksweise, in der er von den „phantasmata sensus et imaginationis" spricht, wäre auf dieser Stufe unmöglich. Zu beachten ist dabei, daß Hobbes mit diesem Realismus seine Lehre von der Subjektivität von Licht, Farbe, Ton und Wärme verbindet. Daß an der Gestalt der Dinge, die uns die Wahrnehmung zeigt, manches durch unseren Körper und unsere Sinnesorgane bedingt ist, hebt nicht auf, daß das Wahrgenommene eben doch das Ding selber ist.

Erst in dem gegen Descartes Dioptrik gerichteten kleinen optischen Traktat tritt der Begriff des Phänomens im späteren Sinn zum erstenmal auf, als Gegenstand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis werden hier die „eventus sensibus manifesti" mit dem Zusatz „quod Phänomenon appellari solet" bezeichnet, zugleich der Terminus „imago" von den Phantasmen des short tract (den „ideas" im engeren Sinn der späteren englischen Philosophie) auf die sinnlichen Wahrnehmungen (die „impressions" des späteren Sprachgebrauchs) mit übertragen oder zwischen Phänomen oder Erscheinung und erscheinendem Ding unterschieden: „imago res visae proprie loquendo non res cognita sed ipsa cognitio." Alle diese Wendungen wie überhaupt das Auftreten dieser Gedanken gerade im tractatus opticus zeigen deutlich, daß, was wohl Dilthey zuerst ausgesprochen hat, der Phänomenalismus in der Hobbesschen Erkenntnistheorie unter dem Einfluß der Lektüre Descartes, des Cartesischen Begriffs der cogitatio entstanden ist.

Indem nun das den Sinnen gegebene Phänomen von dem realen Ding oder, wie es in den Elements of law heißt, die Sinneswahrnehmung von dem realen „Objekt" derselben gedanklich geschieden wird, wird das Objekt oder Ding zugleich zur Ursache des Phänomens, das Phänomen selbst zu der durch die Wissenschaft kausal zu erklärenden gegebenen Wirkung. Die Erklärung der Phänomene aus ihren realen Ursachen erscheint als Ziel und Aufgabe der Wissenschaft, ein Gedanke, der von Hobbes nun durchgehends festgehalten wird: als per ratiocinationem recta cognitio effectuum sive phänomenorum ex conceptis causis wird die Philosophie in de corpore definiert. Die Phänomene selbst ist alles das, was die Sinne unmittelbar erfassen, die ausgedehnte farbige Form, der gehörte Ton, die empfundene Wärme. Die Ursache dieser Sinnesqualitäten aber waren schon im short tract in Bewegungen gesucht und gefunden worden, die sich vom äußeren, gesehenen und betasteten Körper auf unseren Körper und seine Organe übertragen. (Daß diese Bewegungen im short tract noch im Anschluß mindestens an die Terminologie der scholastischen Wahrnehmungstheorie als Bewegungen der vom Objekt ausgesandten „Spezies" beschrieben werden, während im optischen Traktat an die Stelle der durch den Raum fliegenden substanziellen Spezies

vielmehr vom äußeren Körper ausgehende und durch das Medium sich fortpflanzende Bewegungsanstöße treten, kann an dieser Stelle außer Betracht bleiben.) Der erste Schritt, den die wissenschaftliche Erklärung der Natur zu geben hat, führt also vom Sinnesphänomen zur verursachenden Bewegung. (Man sieht: nicht die Entdeckung der „Subjektivität" von Farbe, Ton und Wärme, d. h. die Entdeckung, daß es sich in ihnen nicht um feste und bleibende Qualitäten der Dinge, sondern um von der Beschaffenheit unserer Organe abhängige Tatbestände handelt, führt zur Unterscheidung der phänomenalen Bewußtseinsinhalte, der bloßen cogitationes, von der dinglich-realen Welt, aber nachdem diese letztere Unterscheidung von Descartes her durch Hobbes übernommen ist, verbindet sie sich bei ihm mit dem ersteren Gedanken und es treten sich gegenüber: das gegebene und zugleich von meinem Körper wesentlich abhängige, farbige, tönende Sinnending oder Phänomen und die reale körperliche Bewegung als erschlossene Ursache des Sinnendinges.) Noch eins ist dabei bemerkenswert: Überall führt die spezielle Anwendung des Ursachbegriffs auf den Zusammenhang von Psychischem und Physischem, von Phänomen und dem Bewußtseinsphänomen zugrunde liegender körperlicher Bewegung zu der Einsicht in die Verschiedenheit, die Zweiheit von Ursache und Wirkung und damit zu der weiteren Erkenntnis des nur zeitlichen, nicht logischen Zusammenhangs beider. Diese Folge bemerken wir auch bei Hobbes: die Beantwortung der Frage nach der causa efficiens der Phänomena, so drückt er sich aus, besteht in der Bezeichnung und Beschreibung einer Bewegung, „quem tale phänomenon necessario consequatur". Noch viel deutlicher an Hume erinnernden Wendungen werden wir in der im nächsten Paragraphen behandelnden psychologischen Analyse des Erkenntnisprozesses bei Hobbes begegnen.

Alles Erkennen geht von den in phänomenaler Form gegebenen Wirkungen zu den Ursachen, als deren notwendige Folgen sie zu betrachten sind. Diese Ursachen sind zunächst Bewegungen; von den Bewegungen aber schreitet die Analyse in gleicher Richtung und gleicher erklärender Absicht fort zu ihren Ursachen, zu den bewegenden Kräften und von ihnen wiederum zu den Dingen und Substanzen, bei denen wir als den letzten wirkenden und Wirkungen empfangenden Faktoren in der Welt stehen bleiben dürfen (vgl. short tract, 1. sectio). Daß es solche letzten Subjekte des Wirkens geben muß, war schon in der ersten Jugendschrift als selbstverständlich bezeichnet, ein unendlicher Regreß als absurd kurzerhand abgelehnt worden. Kennen wir diese Substanzen und die Art ihres Wirkens, so haben wir zugleich die „Fundamente" und „Prinzipien", von denen die nach geometrischer Methode fortschreitende Naturerkenntnis ausgehen muß: aus solchen Bestimmungen setzten sich ja auch die Prinzipien des kurzen Traktats zusammen. Nun steigt aber hier für Hobbes ein wichtiges Bedenken auf, dem er im optischen Traktat Ausdruck gibt. Der Schluß von der Wirkung auf die Ursache ist kein eindeutiger, dieselbe Wirkung kann an sich durch verschiedene Ursachen entstehen und entstanden gedacht werden. Deshalb bleiben die Prinzipien, von denen die Naturwissenschaft

ausgeht, da sie sie selbst erst aus den Wirkungen, den Phänomenen erschließt, stets in gewisser Weise hypothetisch, bloße, durch die aus ihren gezogenen Folgerungen zu bestätigende Annahmen (hypothesis sive suppositio). Einer solchen, letzten Endes auf hypothetische Annahmen gegründeten Theorie, die die Wissenschaft von der Natur immer bleiben wird, stellt Hobbes ein anderes Erkenntnissystem gegenüber, das sich auf wirklich unbezweifelbar wahre Sätze, auf primae veritates stützt. Solche unzweifelhaft wahren, d. h. keines Beweises und keiner Bestätigung durch die erfahrungsmäßige Richtigkeit der Folgerungen bedürftigen Sätze sind nun allein die Definitionen, „est enim definitio omnis vera propositio et prima, propterea quod definiendo id est consentiendo circa vocabulorum usum ipsi inter nos veram esse facimus". Wie die ganze Einführung des Gedankens und das zur Erläuterung gebrauchte Dreiecksbeispiel zeigen, denkt Hobbes bei den Wissenschaften, die sich auf Definitionen stützen und deshalb keiner Bestätigung durch Erfahrung bedürfen, an die reine Mathematik, die Geometrie; die Übertragung der geometrischen Methode auf die Naturwissenschaft ist also nur mit der Variation möglich, daß Hypothesen, die sich nachträglich bestätigen müssen, an die Stelle der Definitionen treten.

Es ist klar, daß in diesen Ausführungen bereits gewisse Grundgedanken des für Hobbes so wichtigen und charakteristischen Nominalismus stecken, der in der ersten Jugendschrift noch keine Rolle spielte. Zugleich zeigen uns die zitierten Stellen eines der Gedankenmotive — es gibt, wie wir noch sehen werden, deren mehrere — aus denen der Hobbessche Nominalismus entspringt. In dem Moment, in dem sich das Interesse des Denkers der Frage nach der Berechtigung, dem Geltungsgrunde der „Prinzipien" zuwendet, die im short tract noch einfach als selbstverständlich formuliert und mit Rücksicht auf diese Selbstverständlichkeit, ohne nach ihrem Grunde zu fragen, zum Ausgangspunkt der Deduktion nach geometrischer Methode gemacht wurden, steht es für Hobbes fest, daß die „Prinzipien" nur entweder zum Zweck der Erklärung der unmittelbar gegebenen Erfahrungstatsachen ersonnene Hypothesen oder Sätze sein können, die unser Denken, indem es sie aufstellt, zu „wahren" und keines Beweises mehr bedürftigen Sätzen macht, also Definitionen. Man beachte, wie Hobbes hier implicite ebenso wie später in de corpore ausdrücklich,[1] die Möglichkeit von „Axiomen", von Sätzen, die nicht bloße Definitionen und doch unbezweifelbar gewiß und keines Beweises be-

[1] „Sunt primae (veritates) autem nihil aliud praeter definitiones, vel definitionis partes, et hae solae principia demonstrationis sunt, nimirum veritatis arbitrio loquentium audientiumque factae, et propterea indemonstrabiles; sunt qui his addunt alias quasdam propositiones quas appellant primas et principia, nempe axiómata sive communes notiones; quae quia (etsi probatione non egent propter evidentiam) probari possunt, non sunt vere principia; ideoque minus recipienda pro principiis, quod sub nomine principiorum multa ignota et quandoque falsa clamore hominum quae omnia quae ipsi vera esse putant, pro claris obtrudunt" (de corp. cap. III, 9). Vgl. dazu auch die treffenden Bemerkungen von Frischeisen-Köhler, Zur Erkenntnislehre u. Metaphysik des Th. Hobbes, Festschrift für A. Riehl, 1914, S. 268.

dürftig sein sollen, ablehnt. Nun liegt die weitere Folgerung nahe: wenn alle Prinzipien, alle ersten Wahrheiten, die als Ausgangspunkt und Grundlage der Deduktion dienen, nichts weiter sind als Definitionen von Begriffen, also präzis abgegrenzte Wortbedeutungen, Sätze, die von einem Terminus, einem Wort aussagen, wie der Gegenstand beschaffen sein soll, auf den das Wort angewandt werden soll oder darf, so wird auch die Wissenschaft, der Zusammenhang von Sätzen, den wir letzten Endes aus diesen ersten Wahrheiten ableiten, unmittelbar nicht etwas von den Gegenständen der Wirklichkeit, sondern von unseren Begriffen, oder von den Gegenständen der Wirklichkeit, sofern sie unter unsere Begriffe fallen, soweit sie mit Recht mit den von uns willkürlich definierten Worten bezeichnet werden, aussagen. (Wir können den Begriff „Rabe" definieren und in diese Definition das Merkmal der schwarzen Farbe aufnehmen; dann können wir aus dieser Definition den allgemeinen Satz herleiten und streng beweisen, daß alle Raben schwarz sind, aber streng genommen besagt dann dieser Satz nicht etwa, daß es in der Welt keine Vögel geben kann, die die anderen Eigenschaften der Raben ohne die schwarze Farbe besitzen, sondern nur, daß, wenn es einen solchen Vogel gibt, wir ihn in Konsequenz unserer Definitionen nicht als Raben bezeichnen dürfen. Die Wissenschaft, in dieser Weise als ein System rein „analytischer" Sätze (im Sinn Kants!) aufgefaßt, erläutert nur den Sinn unserer Termini und entwickelt die Beziehungen, in denen diese Termini ihrer Definition entsprechend zueinander stehen, erweitert aber nicht unsere Erkenntnis von der Wirklichkeit. So führt der Gedanke, daß nur Definitionen, weil sie letzten Endes Festsetzungen und keine Behauptungen darstellen, keines Beweises bedürfen, zu einer nominalistischen Deutung der gesamten wissenschaftlichen Erkenntnis. Doch liegt, wie gesagt, hier nur eine der Wurzeln des spezifisch Hobbesschen Nominalismus und seiner Bedeutung im ganzen System.

Der von Hobbes hier vollzogenen scharfen Unterscheidung zwischen der reinen, auf bloße Definitionen gestützten Begriffswissenschaft der Mathematik und der auf Erkenntnis der Ursachen der Phänomene ausgehenden Naturwissenschaft, in der die Definitionen zu Hypothesen werden, begegnen wir später in dieser Form nicht mehr. Es vollzieht sich eine doppelte Wandlung. Erstens wird die Mathematik aus einer Wissenschaft, die es mit bloßen, willkürlich gebildeten und definierten Begriffen zu einer solchen, die es mit den abstrakten Eigenschaften der Dinge zu tun hat; die Geometrie handelt vom Körper, sofern er nur Körper, nur Ausdehnung, die Physik von demselben Körper, sofern er außerdem physikalischer Körper ist; Geometrie verhält sich zur Physik, wie die Lehre vom Menschen zu der vom Bürger. Insbesondere tritt diese Gegenüberstellung von Geometrie und Physik, wie dieser ganze Versuch, die gesamten Wissenschaften in eine solche vom Abstrakten zum immer Konkreteren, vom allgemein und überall gleichartig Wiederkehrenden zu den immer spezielleren Unterschieden der Dinge aufsteigende Reihe zu ordnen, immer deutlicher zutage, je mehr jene schon vorhin angedeutete Abwendung vom extremen Nominalismus, jene Modifikation sich einstellt, die

nicht mehr nur eine allgemeine Wortbedeutung, sondern einen allgemeinen, d. h. unbestimmt, ohne speziellere „Teile“ seiner „Natur“ gesehenen Gegenstand kennt. Dabei werden nun natürlich alle Definitionen, indem sie auf die Wirklichkeit angewandt werden, zugleich zu Hypothesen, oder wenn man lieber will, es verbindet sich mit den aufgestellten Definitionen die eine Hypothese, daß diese hier definierten Begriffe zur Erklärung aller Erfahrungstatsachen zulangen. So wird an verschiedenen Stellen in de corpore noch die Sache so gewendet, daß die „synthetische“ Demonstration der Phänomene aus den durch „analytische“ Zergliederung gefundenen Definitionen oder primae veritates die Richtigkeit, d. h. die Vollständigkeit dieser primae veritates ihrerseits gewährleistet. (Man vergleiche z. B. die Wendung in de corp. 20: „Analytica est ars ratiocinandi a supposito [wobei unter dem pro vero suppositum hier das gegebene Phänomen verstanden ist] ad principia, id est ad propositiones primas vel ex primis demonstratas, quot sufficiunt ad suppositi veritatem vel falsitatem demonstrandam.“ Es wird aber dann zweitens noch dieser Gedankengang, der die gesamte Wissenschaft — von der Geometrie bis zur Anthropologie und zur Soziologie — zu einem auf eine Reihe grundlegender Definitionen gegründeten deduktiven System macht, das dann in seiner Anwendung auf die Wirklichkeit einen gewissen hypothetischen Charakter behält, von Anfang an gekreuzt durch einen anderen, nämlich durch die Tendenz des Hobbesschen Denkens, gerade die letzten Grundlagen seines metaphysischen Systems ihres bloß hypothetischen Charakters zu entkleiden und als wahr zu erweisen. Genauer entspringt diese Tendenz offenbar dem Wunsch, seine materialistische Naturlehre gegenüber dem Descartesschen Dualismus als wahr zu erweisen. Ihren Abschluß erreichen diese Bestrebungen in dem merkwürdigen Versuch der Schrift de corpore, den Begriff des Körpers mit dem der Substanz überhaupt und den des Vorgangs oder der Veränderung mit dem der Bewegung zu identifizieren, Versuche, die wiederum eng zusammenhängen mit dem Wandel in der Lehre vom Allgemeinen und Abstrakten. Aber schon vorher ist diese Gedankenrichtung deutlich zu erkennen.

Schon im tractatus opticus ist deutlich, daß Hobbes zwar von Descartes den Begriff des Phänomens, der dem Bewußtsein unmittelbar gegebenen cogitatio übernimmt, daß er dagegen den der res cogitans, der seelischen Substanz unbedingt abweist. Und zwar mit der charakteristischen Begründung: Da alle Aktion Bewegung, alles Wirken ein Bewegen, alles Wirkungen Empfangen ein Bewegtwerden ist, nur ein Körper aber sich bewegen kann, so muß alles substanziell Wirkliche Körper sein.[1] Dem Gedanken, daß alles Wirken ein Bewegen ist und alle Wirkungen auf Bewegungen zurückgeführt

[1] „Da das Sehen formaliter und realiter nichts anderes ist als Bewegung, so folgt auch, daß das Sehende formaliter und genau gesprochen nichts anderes ist, außer dem, was bewegt wird, nämlich ein Körper; denn nichts als ein Körper, d. h. ein materielles, mit Dimensionen begabtes und von einem Ort umschreibbares Ding kann bewegt werden“ (Tractatus opticus).

werden müssen, begegneten wir schon bei Baco. Er hängt hier und er hängt auch bei Hobbes in gewisser Weise zusammen mit der auf das Praktische gerichteten Auffassung der Wissenschaft und damit zugleich mit der Auffassung des Wirkens in der Natur nach Analogie des menschlichen „agere“. Auf diesen Punkt wird in bezug auf Hobbes gleich noch zurückzukommen sein. Nun führt auch bei Baco schon, wie wir weiter sahen, die These, daß alle Veränderungen Bewegungen sind, zur Auffassung alles Wirklichen als körperlich. Viel schärfer und bewußter aber tritt diese Folgerung bei Hobbes auf, weil bei ihm die „Bewegung“ sogleich viel klarer als bei Baco in ihrem Wesen als Ortsveränderung erkannt wird. Schon im Anfang des short tract wird nicht von motion schlechthin, sondern von local motion gesprochen und aus den physikalischen Betrachtungen in sectio II, 8 geht deutlich hervor, daß Hobbes alle Bewegung als kontinuierliche Bewegung durch den Raum hindurch denkt. (Woraus sich für ihn z. B. die Notwendigkeit ergibt, dem Licht, wenn es als Bewegung aufgefaßt wird, eine gewisse Fortpflanzungsgeschwindigkeit zuzuschreiben.) Zu beachten aber ist dabei, daß Hobbes, so sehr er sich darüber klar ist, daß alle Bewegung Ortsveränderung ist, doch niemals aus dieser Einsicht die Folgerung der Relativität aller Bewegung zieht. Die Bewegung bleibt für ihn eine reale Eigenschaft des bewegten Körpers, nicht eine Beziehung oder Beziehungsänderung zwischen Körpern. Darum bleibt weiter für ihn der Unterschied von „wirkendem“ und „leidendem“, Wirkungen empfangenden, Körper (agens und patiens) ein selbstverständlich gültiger und unangezweifelter, in der frühesten Jugendschrift ebenso, wie in dem abschließenden Werk über den Körper: der an sich in Bewegung befindliche wirkt auf den an sich ruhenden Körper, der von jenem nun in Bewegung versetzt wird. Der Gedanke, daß alle Bewegung nur Relationsänderung ist, ist in der kontinentalen Philosophie[1] (und ähnlich in der englischen Philosophie

---

[1] Leibniz: „. . . le mouvement, si on n'y considere que ce qu'il comprend précisement et formellement, c'est à dire un changement de place, n'est pas une chose entierement réelle, et quand plusieurs corps changent de situation entre eux, y il n'est pas possible de déterminer par a seule consideration de ces changements, á qui entre eux le mouvement ou le repos doit être attribué . . . Mais la force ou cause prochaine de ces changemens est quelque chose de plus réel, et il y a assez de fondement pour l'attribuer á un corps plus qu'a l'autre . . . Or cette force est quelque chose different de la grandeur, de la figure et du mouvement . . . Et il parait de plus en plus, quoique tous les phénomènes particuliers de la nature se puissent expliquer mathématiquement ou mechaniquement, que néantmoins les principes généraux de la nature corporelle et de la méchanique même sont plutôt métaphysiques que géometriques, et appartiennent plutôt á quelques formes ou natures indivisibles comme causes des apparences, qu'á la masse corporelle ou étendue“ (Metaph. Abhandlung von 1686, Gerh. IV, S. 444. Entsprechende Stellen lassen sich natürlich mehrfach anführen).

Kant: „Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äußeren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne, als bloßer Erscheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört . . . nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung) und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei oder was es außer der

bei Berkeley) einer der Gründe, dem Körper ein eigentliches „Wirken" abzusprechen, die Naturgesetze als Gesetze aufzufassen, die nur von Beziehungen und der wechselseitigen Abhängigkeit der Beziehungen handeln und damit schließlich der körperlichen Natur überhaupt den Charakter absoluter Realität abzusprechen. Wenn auf der anderen Seite Hobbes Ruhe und Bewegung stets ganz selbstverständlich als absolute Eigenschaften der Dinge faßt, so sind für ihn auch die Gesetze der Bewegung echte Kausalgesetze und es gibt für ihn in der Körperwelt nicht etwa nur eine funktionelle wechselseitige Abhängigkeit, sondern ein reales Wirken — trotz der auffallenden Ähnlichkeit, die seine Ausführungen oft mit denjenigen Humes zeigen. Als „Ursache" bezeichnen wir, was der „Wirkung" erfahrungsgemäß immer und überall zeitlich vorhergeht, aber aus dieser Erkenntnis geht bei Hobbes nicht der Schluß hervor, daß also, was wir „ursächlich" nennen, ein nur zeitlicher Zusammenhang ist, in den der Gedanke der Kausalität unberechtigterweise ein Mehr hineindeutet, sondern die Ursache bleibt das bewegende Agens, in der Wirkung steckt das bewegt werdende Patiens. Und ebenso hält er damit an der absoluten Realität der Körperwelt als etwas Selbstverständlichem fest: Das Bewegende ist die selbst in Bewegung befindliche körperliche Substanz.

Mit welch konsequenter Energie Hobbes den Gedanken, daß alles Wirken ein Bewegen ist, festhält und durchführt, zeigt am besten der conatus-Begriff, der im optischen Traktat zum erstenmal erscheint. Er führt alle Bewegungstendenz auf eine unwahrnehmbar kleine aktuelle Bewegung zurück und wird offenbar direkt mit der Absicht eingeführt, Bewegungstendenzen (Druck, Schwere) als tatsächliche Bewegungen, räumliche Verschiebungen deuten und ihre Fortpflanzung durch den Raum als Fortpflanzung wirklicher Bewegung auffassen zu können. Alle Bewegung ist räumliche Verschiebung in bestimmter Richtung, ein Bewegungsanstoß kann also selbst nichts anderes sein als der Anfang, der erste noch nicht wahrnehmbare Beginn einer solchen Verschiebung, der sich dann wirksam gedacht in dieser bestimmten wahrnehmbaren Bewegung fortsetzen muß. So wird alle bewegende „Kraft" (im Gegensatz zu dem Cartesischen Begriff der inclinatio) selbst als beginnende Bewegung gedacht, deren Wirken in einem sich Fortsetzen und damit Sichtbarwerden besteht; darin liegt der eigentliche Sinn des „conatus". Wieweit Hobbes durch den Galileischen Begriff der virtuellen Geschwindigkeit direkt auf seinen Begriff des conatus geführt worden ist, wird sich schwer entscheiden lassen; entschieden hat man indessen den Eindruck, daß Hobbes sich mit Galilei als Vertreter einer konsequent mechanischen Naturwissenschaft gegenüber Descartes fühlt. Man muß immer dabei im Auge behalten, daß eines

---

Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt, also ist wohl zu urteilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt" (Kr. d. r. V. Transc. Ästh. Allg. Anm.).

der Motive des Hobbesschen Denkens der Wunsch ist, die Notwendigkeit des Weltgeschehens, von der er, wie schon am Anfang betont, so absolut durchdrungen ist, deutlich zu machen, jene Notwendigkeit, die wir selbst mit Vorliebe als „mechanische" Notwendigkeit bezeichnen.

Alles Wirken ist ein Bewegen — alles Wirkende ein Bewegendes und damit selbst in mindestens anhebender Bewegung Befindliches, alles Wirkungen Empfangende ein Bewegtes — alle Bewegung ist Ortsveränderung, räumliche Verschiebung — also ist alles Wirkliche, Substanzielle, alles das wirkt und auf das gewirkt wird, ein Körper, „denn nur ein Körper, d. h. ein materielles, mit Dimensionen begabtes und von einem Orte umschreibbares Ding kann bewegt werden." (Tract. opt.)

Damit ist gegen Descartes erwiesen, daß es nur eine res extensa gibt. Der Gegensatz, in den sich Hobbes zu Descartes Dualismus stellt, und die Argumente, mit denen er ihn bekämpft (im optischen Traktat und dann in den Objektionen gegen Descartes Meditationen), werden uns verständlich, wenn wir bedenken, daß Hobbes unter der „Substanz" das agens, das letzte Subjekt des Wirkens versteht. Der Weg der Erklärung geht aus von der gegebenen Wirkung, dem Phänomen. Von ihm müssen wir zunächst zurückgehen zu dem Prozeß des Wirkens, dessen Resultat das Phänomen ist, von diesem Prozeß des Wirkens zu dem in ihm tätigen Subjekt. Nun steht für Hobbes bereits fest, daß das Phänomen durch das Zusammenwirken zweier Faktoren zustande kommen muß. Der eine ist das äußere Ding, der andere etwas, auf das dies äußere Ding durch seine Bewegung wirkt, auf das es seine Bewegung überträgt und in dem diese Bewegung eine Reaktion hervorruft. Ein solches Ding aber, das eine Bewegung aufnimmt und mit einer Reaktion beantwortet, können wir selbst nur als Körper denken, es ist eben unser eigener Körper bzw. ein Teil desselben. Die Bewußtseinsphänomene müssen als Resultat des Zusammenwirkens der äußeren Körperwelt mit unserem eigenen Körper erklärt werden. Der Fehler der Descartesschen Beweisführung aber liegt darin, daß er aus der unkörperlichen Natur des Effektes, des Phänomens, auf die des wirkenden Agens schließt. Die res cogitans ist das Ding, das durch seine Tätigkeit bewirkt, daß es cogitationes gibt, sie ist aber nicht selbst eine cogitatio, so wenig wie der Spaziergänger der Spaziergang ist, wenn also cogitatio und extensio verschieden sind, kann darum doch die res cogitans eine res extensa sein.

Was uns an dieser Argumentation überrascht ist dies, daß Hobbes hier in der kausalen Abhängigkeit der Sinnesphänomene von körperlichen Bewegungen trotz der zugegebenen Wesensverschiedenheit beider keine Schwierigkeit findet, während er vorher ausdrücklich den Satz verficht, daß Bewegung nur durch Bewegung hervorgerufen werden (der conatus, der Bewegungsantrieb, ist selbst Bewegung) und ihrerseits in einem anderen Körper nur Bewegung bewirken könne. Man muß, um zu verstehen, daß Hobbes diesen Widerspruch gar nicht bemerkt, folgendes berücksichtigen. Erstens: Bei der Frage nach der „Ursache" eines gegebenen Effektes denkt Hobbes überall an einen verursachenden Prozeß. Ein Faktum ist ursächlich erklärt, wenn

wir den Weg kennen, auf dem es hervorgebracht worden ist oder werden kann — es ist das derselbe Ursachbegriff, den wir von Baco her kennen. Dieser Prozeß erscheint ihm ebenso selbstverständlich als Einwirken einer Substanz auf eine andere, er selbst ein agens, ein patiens voraus, nimmt vom ersteren seinen Ausgang und endet im letzteren. Ein gegebenes Phänomen erklären heißt also für ihn: den dem Auftreten dieses bestimmten Phänomens zeitlich voraufgehenden Ursach-Prozeß bestimmen. Betrachten wir nun diesen Prozeß in sich, so muß er als ein in sich zusammenhängender Prozeß in seinem Ablauf vom Agens zum Patiens sich verfolgen lassen, so daß es uns durchsichtig wird, wie das Agens es anfängt, in dieser Weise auf das Patiens einzuwirken; betrachten wir den ursächlichen Prozeß in seinem Verhältnis zum Effekt, zum Phänomen, so muß gezeigt werden, daß dieser Prozeß in einer eindeutigen Beziehung zum Effekt steht, d. h. daß dieser und nur dieser Prozeß zu diesem Phänomen führt. Man denke hier an die späteren Ausführungen in de corpore: Alle ursächliche Erklärung setzt ein Zerlegen des Gesamteffektes in seine Teile voraus, „componitur enim causa totius ex causis partium".[1] Wenn wir das zu erklärende Phänomen in alle an ihm unterscheidbaren Einzelmomente zerlegt und für jedes Moment die ihm zugehörige Ursache (bzw. das ihm zugehörige Moment der Gesamtursache) gefunden haben, dann ist die Erklärung befriedigend, denn dann ist jene eindeutige Zuordnung von Ursachprozeß und Effekt (Phänomen) erreicht. Man sieht hier deutlich, wie der Ursachbegriff mit dem Hobbes rechnet und arbeitet, von vornherein von dem Kausalbegriff, wie er den kontinentalen Philosophen vorschwebt in bestimmter Weise verschieden ist. Hobbes denkt bei der Ursache an den verursachenden Prozeß und die Substanz, von der der Prozeß ausgeht und Ursache und fertige Wirkung sind für ihn durch das Band der Notwendigkeit und der eindeutigen Zuordnung verbunden; dagegen fehlt bei ihm fast völlig der Gedanke des Enthaltenseins der Wirkung in der Ursache, der Gedanke, daß die Ursache etwas ist, das die Wirkung einschließt, und in dessen Begriff daher auch der Begriff der Wirkung sich muß finden lassen. Eben dieser Ursachbegriff aber liegt den kontinentalen Philosophen überall im Sinn: man denke an die Art wie der Raum, die extensio, zur Ursache des einzelnen Dinges gemacht wird, an die entsprechende Wendung lediglich der „cogitatio" als Attribut der Seele und der einzelnen modi cogitationis, an den ganzen Attributsbegriff (dessen Fehlen bei Hobbes der ganzen Diskussion zwischen ihm und Descartes in den Objektionen den Stempel aufdrückt), an die Art wie in der pantheistischen Wendung der kontinentalen Philosophie im Gottesbegriff das Substanz- und das Ursache-sein völlig zusammenfließt. Man vergleiche ferner die Bedeutung, die der Begriff der causa formalis in der kontinentalen Philosophie spielt mit der scharfen Ablehnung dieses ganzen Begriffs bei Hobbes.[2]

---

[1] De corpore I., VI, 2.

[2] De corpore II. Teil, cap. X, 7.

Dazu kommt zweitens, daß die aufeinander einwirkenden Substanzen, wie wir wissen, für Hobbes zunächst etwas in der Wahrnehmung selbstverständlich Gegebenes sind, der short tract zeigt den Philosophen vollkommen auf dem Standpunkt eines naiven Realismus. Ein solch selbstverständlich Vorausgesetztes aber bleiben die Dinge auch, nachdem das eigentlich unmittelbar Gegebene die Phänomene und sie selbst zu Ursachen der Phänomene geworden sind. Daher fällt für Hobbes die eigentlich erkenntnistheoretische Frage, wie wir überhaupt dazu kommen, den Phänomenen wirkende Dinge zugrunde zu legen und ebenso die Umgekehrte, wie die wirkenden Dinge dazu kommen Phänomene zu erzeugen, fort, bzw. es tritt an die Stelle dieser erkenntnistheoretischen die psychologische Frage: Wie kann das äußere Ding durch seine Wirkung auf das Auge einen auf das Ding gerichteten Akt des Sehens, durch seine Wirkung auf das Ohr einen Akt des Hörens hervorrufen? In der kontinentalen Philosophie lautet die evident unlösbare Frage: Wie kann die phänomenale Sinnesqualität, die gesehene Farbe als solche, der gehörte Ton aus einer Bewegung des Körpers entspringen? Bei Hobbes erscheint die phänomenale Sinnesqualität immer noch mehr oder minder als der Körper selbst, nur erfaßt in dem Akt des Sehens, des Hörens, dieser Akt ist es, der eigentlich der Erklärung bedarf, und, da verursacht durch eine äußere Bewegung, selbst als Bewegung erklärt wird. Schließlich entsteht hier die eigentümliche spätere Theorie des Hobbes, nach der alles Sehen, Hören, Wahrnehmen eigentlich ein Unterscheiden ist und die phänomenale Sinnesqualität für unser Bewußtsein nur als ein spezifisches Unterschiedensein der Gegenstände voneinander existiert. Es gibt nicht die Qualität „rot" als positiv bestimmten Inhalt, sondern nur eine spezifische Ähnlichkeit bestimmter Gegenstände, die wir eben darum mit demselben Wort „rote" Gegenstände bezeichnen, und eine spezielle Verschiedenheit dieser von anderen, „grün", „gelb" usw. benannter Dinge. Durch diese Theorie (in der natürlich auch ein nominalistisches Motiv steckt) wird das qualitative Phänomen als solches nicht mehr erklärungsbedürftig, es entsteht durch den fortschreitenden Akt der Unterscheidung und Vergleichung, bzw. Benennung. Zugleich wird hier noch besonders verständlich, warum, wie vorhin hervorgehoben wurde, das zu erklärende Phänomen für Hobbes dann restlos kausal aus seiner Ursache, erklärt ist, wenn wir nur jedem unterscheidbaren Einzelmoment im Phänomen ein Moment des Ursachprozesses eindeutig zuordnen können. —

Es wurde schon mehrfach auf den Zusammenhang des hier von Hobbes vorausgesetzten mit dem Baconischen Kausalbegriff hingewiesen. In bezug auf diesen Punkt noch ein kurzes Wort. Der Zusammenhang wurzelt in der beiden gemeinsamen Beziehung der Wissenschaft, der Erkenntnis auf die Praxis, die technische Naturbeherrschung. „Scientia propter potentiam" wie es bei Hobbes (de corp. I, 6) in völliger Übereinstimmung mit Baco heißt, „omnis speculatio actionis vel operis alicujus gratia instituta est". Daraus ergibt sich als selbstverständlich, daß wir eine Sache dann vollständig erkannt haben, wenn wir sie herzustellen wissen, die vollständige Erkenntnis der

Ursache ist die vollständige Erkenntnis der Sache selbst. Nun besteht bei der von den gegebenen Phänomenen ausgehenden Naturwissenschaft, wie wir bereits wissen, immer die Schwierigkeit, daß die angenommenen Ursachen stets hypothetisch bleiben, die naturwissenschaftliche Erkenntnis kann es, wie der optische Traktat ausführt, niemals weiter bringen, als daß sie die möglichen Ursachen, aus denen die Phänomene entsprungen sein können, aufdeckt, womit sie freilich auch dem praktischen Zweck der Naturbeherrschung genügt.[1] Ob die angenommenen Ursachen im gegebenen Fall auch die wirklichen sind, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Die Möglichkeit, daß die gegebenen Phänomene andere Ursachen haben, als die von uns angenommenen, läßt also Hobbes durchaus zu, wenn er auch auf der anderen Seite hier wie später daran festhält, daß nur Bewegungen (welcher Art: das allein bleibt hypothetisch) die Ursache der Phänomene sein können. Diesen hypothetischen Geltungscharakter schreibt er nun, wie wir bereits wissen, der reinen Mathematik im optischen Traktat nicht zu, sie ist streng gültig, ihre Sätze haben nicht bloß die Gültigkeit von Annahmen. Und diese Gegenüberstellung von Mathematik und Naturwissenschaft scheint sich nach dem Gesagten leicht erklären und rechtfertigen zu lassen. Die Gebilde der Geometrie — Gerade, Dreieck, Kreis — sind nicht gegebene Phänomene, nach deren Zustandekommen und Ursache wir fragen, sondern sie sind Gebilde, die wir konstruieren, nach bestimmten Prinzipien entwerfen und entstehen lassen. Bei den geometrischen Figuren fragen wir nicht nach der Ursache, sondern wir kennen sie bereits und kennen sie vollständig, denn wir verstehen z. B. von vorn herein unter einem Kreis ein Gebilde, das und sofern es durch einen ganz bestimmten Prozeß (die Bewegung eines Punktes, der von einem anderen Punkte konstanten Abstand hat) entsteht. Wir gehen hier aus von der Ursache und erkennen die Wirkung aus der Ursache oder „a priori", während die naturwissenschaftliche Erkenntnis „a posteriori" zur vorgegebenen Wirkung die Ursache sucht. Diese Erkenntnis aus der Ursache ist aber in der Mathematik nur deshalb möglich, weil wir hier eben selbst die Ursache in der Hand haben, weil die Ursache in uns liegt, oder weil hier das „agere", das sonst die Probe auf das Exempel der Erkenntnis bildet, mit dem Erkennen selbst zusammenfällt. In derselben Lage wie die Geometrie ist aber hier auch die reine Kinematik und ist schließlich jede Wissenschaft, die sich mit Dingen beschäftigt, die ausschließlich dem menschlichen Wollen und Handeln ihr Dasein verdanken: so kommt die Ethik und Politik in die Gesellschaft der Mathematik als apriorische Wissenschaft (welche merkwürdige Verbindung sich bekanntlich auch noch bei Locke erhält). Das Ausgehen von den Ursachen, das praktische Beherrschen derselben und das Einschränken der Betrachtung auf das, was durch diese Ursachen geschaffen wird, macht die apriorische Wissenschaft aus (vgl. vor allem de homine).

[1] „Siquidem enim per tales hypotheses ratio eventuum reddi possit, etsi alias habeant causas, effici tamen poterunt etiam per has, ita ut non minus humano usui inserviant, quam si essent cognitae et demonstratae."

Nun stoßen wir aber hier auf einen gewissen inneren Widerspruch bei Hobbes. Es wird nämlich zu Anfang des optischen Traktats — auf die Stelle wurde vorhin schon hingewiesen — der Unterschied von Mathematik und Naturwissenschaft darauf zurückgeführt, daß die erstere von primae veritates, von reinen Definitionen, die letztere von Hypothesen ausgeht. Das widerspricht den obigen Ausführungen nicht, wenn wir, wie es auch oben im Sinne des Hobbes geschah, die Definition als genetische Definition nehmen. Aber eben diesen Gedanken hält Hobbes keineswegs konsequent fest, er faßt vielmehr verschiedentlich die Definition als reine Nominaldefinition, als bloße Festlegung des Sinnes eines Terminus: „est enim definitio omnis vera propositio et prima, propterea quod definiendo id est consentiendo circa vocabulorum usum ipsi inter nos veram esse facimus. Siquidem enim nobis inter nos libuerit figuram hanc ▽ Triangulum appellare, verum erit, figura illa est Triangulum" (Tract. opt. 1).

Es ist klar, daß Hobbes hier zwei verschiedene Auffassungen vom Wesen der Erkenntnis und der Wissenschaft vorschweben. Einmal geht er aus von dem Gedanken, daß eine Wissenschaft ein Inbegriff von Sätzen, genauer von wahren, d. h. von streng bewiesenen Sätzen ist — wie uns das Vorbild der Euclidischen Geometrie sich uns als ein Inbegriff solcher Lehrsätze darstellt. Jeder „Satz" aber ist eine Aussage, die ein Subjekt durch ein Prädikat näher bestimmt. Nun hängt jeder Beweis, wenn er vollständig sein soll, schließlich an letzten, unmittelbar einleuchtenden Voraussetzungen und diese letzten Voraussetzungen denkt sich Hobbes als reine Nominaldefinitionen, d. h. als Sätze, deren Subjekt nur ein neuer Name für einen Gegenstand ist, den wir willkürlich erdenken oder bestimmen, indem wir eine Summe von Prädikaten auf eben dieses Subjekt beziehen. (Ein Gegenstand, dem diese und diese Prädikate zukommen, soll so und so heißen.) Streng gültig ist eine solche Wissenschaft, wenn sie wirklich nur von den definierten Gegenständen handelt und handeln will, hypothetisch, wenn und sofern sie behauptet, daß dies System zugleich die Wirklichkeit wiederspiegelt. Zweitens aber geht er von dem Gedanken aus, daß die Wissenschaft ursächliche Erkenntnis, Erkenntnis der Wirkungen aus den Ursachen, der Ursachen aus den Wirkungen ist. Diese Erkenntnis ist streng und a priori gültig bei denjenigen Gegenständen, deren Ursache in uns selbst liegt, bei denen wir die Ursachen selbst in der Hand haben und kontrollieren können, hypothetisch gültig bei denjenigen, bei denen wir von der gegebenen Wirkung ausgehend die Ursache erst suchen müssen.

Es ist nun weiter sofort deutlich, daß diese beiden Auffassungen vom Wesen der Wissenschaft nicht nur nicht zusammenstimmen, sondern direkt in einem gewissen Widerspruch zueinander stehen. Die eine macht die Grundlage der Erkenntnis zu einer Summe von Nominaldefinitionen, die andere sucht sie in gewissen Voraussetzungen über die allgemeinsten, überall wirksamen Ursachen der Dinge, die eine sieht das Wesen der Erkenntnis in einem System kategorischer Sätze, die die Eigenschaften der Dinge aussprechen,

die andere in einem Verfolgen der Prozesse, die von den zusammenwirkenden Ursachen zu den Wirkungen führen. Offenbar bemerkt aber Hobbes selbst diesen Widerspruch in den Jugendschriften, von denen wir bisher wesentlich gesprochen haben, nicht, wozu schon der Doppelsinn des Definitionsbegriffs (Nominal- und genetische Definition) und die scheinbare Selbstverständlichkeit der Überzeugung, daß alle Ursachen in der Bewegung liegen, wesentlich beiträgt. Es ist weiter verständlich, daß der Widerspruch um so deutlicher hervortreten und nach einer Lösung verlangen mußte, je mehr Nachdruck Hobbes selbst auf den nominalistischen Gedankengang legte, von dessen Entwicklung bei ihm nun gleich ausführlicher die Rede sein soll. Denn in der Konsequenz seines Nominalismus entwickelt er immer schärfer den Gedanken daß der Ausgangspunkt aller Erkenntnis in Nominaldefinitionen liegen muß, daß es „Wahrheit" und „Falschheit" nur in Aussagesätzen gibt usw. Diese Lösung des Widerspruchs aber kann nun nur auf einem Wege gefunden werden: nämlich dadurch, daß gezeigt wird, daß das Urteil, das einen Gegenstand durch seine Eigenschaften, eine Substanz durch ihre Accidenzen, ein Subjekt durch seine Prädikate bestimmt und das andere, das der Ursache die Wirkung zuordnet, im Grunde ein und dasselbe sind. Und eben dieser Lösung strebt die Hobbessche Erkenntnislehre zu. Der Gedanke, der Beides unter einen Begriff zu bringen gestattet, ist der der compositio und divisio. Alles urteilende Bestimmen eines Subjekts ist eigentlich ein „Zusammensetzen" seiner „Natur", aber auch alles Wirken ist eigentlich — man erinnert sich an die ersten grundlegenden Prinzipien des „short tract" ein sich-Zusammenfügen und Auseinandertreten (das freilich notwendigerweise die Bewegung als Voraussetzung fordert), auch die Wirkung wird aus den Ursachen durch „Addieren" erkannt. In dieser Form ist die Lösung allerdings nur sehr unbestimmt, und indem Hobbes sie im einzelnen durchzudenken versucht, wandelt sich ihm der Begriff der „compositio" selbst in charakteristischer Weise, in einer Weise, die eben den erst entwickelten extrem nominalistischen Standpunkt wieder modifiziert.

2. Der Nominalismus.

Will man den Hobbesschen Nominalismus und seine Rolle im System des Philosophen verstehen, so muß man im Auge behalten, daß er nicht aus einer, sondern aus mehreren Quellen erwächst. Zunächst ist Hobbes in demselben Sinn von vornherein Nominalist, wie dies von Descartes und von Baco gilt, d. h. es ist für ihn selbstverständlich, daß das Allgemeine, der Mensch, die Zahl zwei, nichts Wirkliches außerhalb des menschlichen Geistes ist, daß nur das Einzelne und Individuelle substanzielle Wirklichkeit besitzt. Ein zweiter Punkt, der zum Nominalismus führt, wurde schon berührt: die primae veritates, auf denen das deduktive Wissenschaftssystem ruht, können nur Sätze sein, die wir „inter nos veras esse facimus" — Nominaldefinitionen. Eine dritte und zugleich eine der wichtigsten Wurzeln aber liegt in Hobbes psychologischer Analyse des Denkvorganges.

Was ist Erkenntnis? Es wurde schon betont, daß Hobbes diese Frage zunächst wesentlich von der anthropologisch-psychologischen, nicht von der logisch-erkenntnistheoretischen Seite her anfaßt, nicht die fertige Wissenschaft, sondern der Vorgang des Erkennens, das Erkennen als spezifisch menschliche Tätigkeit wird analysiert. Die Folge ist, daß zunächst das Erkennen von Hobbes einfach dem Vorstellen gleich gesetzt wird. Wir sagen, heißt es im 3. Abschnitt des short tract on first principles, daß wir einen Gegenstand erkennen, wenn wir uns ein Phantasma, ein Bild von ihm zu bilden imstande sind. In den „Elements of law" wird noch mit der gleichen Schärfe das Gebundensein aller Erkenntnis an die durch die Sinne uns gegebenen Bilder (die späteren impressions) sowie an die Phantasmata betont, die von den Eindrücken der Sinne zurückbleiben. Charakteristischerweise taucht in diesem Zusammenhang zuerst die aus den erkenntnistheoretischen Partien von de corpore vor allem bekannte Fiktion der Zerstörung der äußeren Wirklichkeit, der Welt außerhalb unseres Bewußtseins auf, die, da eben die Phantasmata im Bewußtsein von ihr nicht betroffen werden, die erkennende Rekonstruktion der Welt nicht hindern würde. „For the understanding of what I mean by the power cognitive, we must remember and acknowledge that there be in our minds continually certain images or conceptions of the things without us, insomuch that if a man could be alive, and all the rest of the world annihilated, he should nevertheless retain the image thereof, and of all those things, which he had before seen and perceived in it; every man by his own experience knowing that the absence or destruction of things once imagined, doth not cause the absence or destruction of the imagination itself. This imageıy and representations of the qualities of things without is that we call our cognition, imagination, ideas, notice, conception, or knowledge of them. And the faculty or power, by which we are capable of such knowledge, is that I here call power cognitive, or conceptive, the power of knowing or conceiving." Alle Erkenntnis, das ist der Gedanke, dem hier unzweideutig Ausdruck gegeben wird, geht aus von den Bildern der Dinge, die uns die Sinne übermitteln, und zielt ab auf Bilder, in denen wir uns die Dinge vorstellen. Damit ist aber zugleich gesagt, daß die Erkenntnis bei den erstgenannten Bildern der Sinne nicht stehen bleiben darf. Sie kann das um so weniger als die Sinne, wie wir wissen, „täuschen": wir glauben in Farben und Tönen Eigenschaften der Dinge selbst wahrzunehmen, während sie in Wahrheit nur auf bewegende Kräfte derselben zurückweisen. Wie kommen wir nun dazu, diese Täuschungen zu entdecken und zu korrigieren? Der Ausgangspunkt aller unserer Erkenntnis liegt in der Sinneswahrnehmung, also kann auch nur sie uns zu dieser Korrektur führen, d. h. die eine Wahrnehmung muß durch die andere berichtigt werden. „For as sense tells me when I see directly that the colour seems to be in the object, so also sense tells me when I see by reflection that colour is not in the object." Oder in anderem Fall zeigt mir die genauere, weitere Wahrnehmung, daß was ich auf Grund der ersten für ein Ding gehalten habe, ein bloßes Spiegelbild ist.

Die sinnlichen Wahrnehmungen werden damit zum — ausschließlichen und unentbehrlichen — Material der Erkenntnis, das nun von uns erinnert, verknüpft, aneinander gemessen und verglichen wird, um ein richtiges Bild der Wirklichkeit zu erhalten. Es wird damit das gegebene Material und das, was mit diesem Material geschieht, der fortschreitende Prozeß des Erkennens voneinander geschieden und es erscheint durchaus verständlich, wenn von selbst Hobbes Untersuchung sich dem Vorgang des Erkennens, d. h. also der Art, wie sich im Bewußtsein des Menschen (oder des Tieres) die Vorstellungen, die Gedanken verknüpfen, zuwendet. Aber auch dieser Erkenntnisprozeß wird, der anthropologischen Einstellung, dem Zweck einer nach dem Muster der Naturwissenschaft vorgehenden Behandlung und Erklärung des Menschen entsprechend, von Hobbes vor allem psychologisch analysiert, nicht erkenntnistheoretisch (wie später von Locke, bei dem die Problemstellung auf die Art geht, wie die fertige Erkenntnis — das Gebäude — sich aus den einfachen Ideen — den Bausteinen — zusammensetzt).

Diese Analyse des Denkens steht nun von Anfang an unter dem Einfluß einer bei der ganzen Denkweise des Hobbes leichtverständlichen Tendenz, der Tendenz nämlich, den Ablauf der Gedanken im menschlichen Geist als einen rein kausal bedingten Prozeß darzustellen, als einen Mechanismus nach dem Muster des Mechanismus der rein körperlichen Natur. Als erklärungsbedürftig, d. h. als etwas, das auf einen solchen Mechanismus zurückgeführt werden muß, erscheint ihm der zielstrebige, zweckmäßige Charakter des absichtlichen Nachdenkens über eine Sache.

Darum beginnt Hobbes seine Analyse mit dem Hinweis auf die rein assoziative Abfolge der Vorstellungen, wie wir sie im Traum oder im sich selbst überlassenen „Zug" der Gedanken beobachten können. Indem er nach der Ursache der Aufeinanderfolge dieser Gedanken fragt, formuliert er auch durchaus richtig das Gesetz der Erfahrungsassoziation. Die Ursache, daß auf eine Vorstellung in meinem Bewußtsein eine bestimnte andere folgt, ist „their first coherence at that time when they were produced by sense" (El. of law). Nehmen wir das Beispiel aus dem Leviathan: Der herrschende Bürgerkrieg läßt Hobbes an die Auslieferung des Königs an seine Feinde denken, von hier gleitet der Gedanke über auf eine andere Auslieferung, die ihm bekannt ist, die Auslieferung Christi gegen die berüchtigten 30 Silberlinge, und diese Vorstellung führt ihn auf die Frage, wieviel eigentlich so ein „Silberling" wert ist; so hat ihn der sich selbst überlassene Gedankenablauf vom gegenwärtigen Kriege zu dem Wert eines römischen Penny geführt und „all this in a moment of time, for thought is quick" (Lev. I, cap. 3).

Man beachte, daß Hobbes in dieser Charakteristik der rein assoziativ bedingten Gedankenfolge den Nachdruck auf die mangelnde einheitliche Richtung der Vorstellungsreihe legt. Als Gegensatz zu diesem assoziativ bedingten Wandern der Gedanken erscheint nun die zusammenhängende Gedankenreihe, die erst wirklich den Namen der „discursion" verdient, den Hobbes in den elements of law gebraucht und durch den er offenbar auf den

Zusammenhang des Sinnes hinweisen will. Dieser Zusammenhang aber wird entsprechend von Hobbes sofort näher charakterisiert als einheitliches Gerichtetsein der Reihe von Vorstellungen, nach der Ausdrucksweise des Leviathan steht der „regulierte" Gedankenzug dem bloß assoziativen gegenüber; mit einem modern-psychologischen Terminus könnte man sagen: die „determinierende Tendenz" unterscheidet den sinnvollen Gedankenzug von der bloßen Assoziationskette. Diese „Richtung" nun muß der Vorstellungsreihe offenbar gegeben werden durch ein bestimmtes „Ziel", was der Gedankenkette ihren festen und einheitlichen Richtungszusammenhang gibt, was „regulierend" wirkt ist die bleibende und beharrliche Vorstellung dieses Ziels. Diese Zielvorstellung aber ist, wie es der „Leviathan" am klarsten und unzweideutigsten ausspricht, die Vorstellung von etwas, das wir wünschen oder fürchten. Und dieselbe Darstellung des Leviathan geht noch einen charakteristischen Schritt weiter in dem Hinweis auf die psychologisch verständliche und bekannte Eindringlichkeit des Gewünschten und Gefürchteten: „for the impression made by such things as we desire, or fear, is strong and permanent or, if it cease for a time, of quick return: so strong it is sometimes, as to hinder and break our sleep". Die „determinierende Tendenz", die das Denken im engeren Sinn, das Nachdenken, von dem assoziativ beherrschten Wandern der Vorstellungen unterscheiden soll, wird durch die beherrschende Wirkung einer durch ihren Lust- oder Unlustcharakter besonders eindringlichen Vorstellung („Obervorstellung" würde man heute sagen) erklärt und damit das Nachdenken psychologisch auf die nach dem Gesetz der Assoziation zusammengefügte Vorstellungsreihe zurückgeführt. Auch im Denken gibt es keinen anderen als den assoziativen Zusammenhang, nur daß durch die fortdauernde Wirkung einer Vorstellung eine gewisse Einheit in diesen Zusammenhang gebracht wird, da auch die Fortdauer dieser einen Vorstellung rein psychologisch-kausal erklärt wird, gibt es danach auch im Denken keine anderen als mechanisch-kausal wirkende Ursachen. Zugleich fließen zwei Dinge zusammen: die sinnvolle Einheit einer Vorstellungsreihe (ihr sich-Zusammenschließen zu einem sinnvollen Ganzen) und ihre Zweckbestimmtheit; jede Gedankenreihe, die sich als ein Nachdenken über etwas darstellt, ist zugleich eine planvolle innere Willenshandlung und umgekehrt. Man beachte die geschickt gewählten Beispiele bei Hobbes: das suchende Herumblicken auf dem Boden nach einem verlorenen Gegenstand (dessen Vorstellung hier die Aufeinanderfolge und den Wechsel unserer Wahrnehmungen reguliert); die lockende Vorstellung der Ehre, die zum Gedanken an das Wissen und Können, durch das man Ehre erwirbt und von hier zu dem an das Studium und die Arbeit, durch die man zu Wissen und damit zu Ehren kommt, zurückführt. Ist also das Denken, so ist auch die planvolle, zielstrebige Willenshandlung psychologisch-kausal erklärt und auf mechanische Assoziationswirkung zurückgeführt — hier fassen wir auch den Ursprung der Willenshandlung (we take the beginning of arbitrarily) fügt Hobbes in den elements of law der Analyse seiner Beispiele ausdrücklich hinzu.

Die Beziehung, die die Glieder der Kette einer Willenshandlung aneinander knüpft, ist die von Zweck und Mittel, oder was dasselbe sagt, von Ursache und Wirkung. Die unser Vorstellen beherrschende Zweckvorstellung leitet uns von selbst auf dem Wege rein assoziativer Wirkung zu der Vorstellung der Mittel, die zur Verwirklichung des Zweckes dienen können und weiter der Mittel zu diesen Mitteln. Daß uns die bloße Assoziation, wofern nur der Zielpunkt festgehalten wird, diesen Weg führt, ist daraus leicht verständlich, daß ja Ursache und Wirkung antecedens und consequens sind und die Assoziation an das gegenwärtig Vorgestellte dasjenige knüpft, was zeitlich mit ihm zusammentraf in der früheren Erfahrung. Genauer führt Hobbes aus: Jedes Nachdenken, jeder geordnete Denkvorlauf stellt sich dar als ein Suchen und dieses Suchen ist stets ein Suchen nach dem, was einer vorgestellten Sache voraufgeht oder nachfolgt, also nach ihrer Ursache oder nach ihren Wirkungen; was dasselbe besagt: wir wollen entweder wissen, wie wir die vorgestellte Sache herstellen und uns zu eigen machen oder was wir mit ihr anfangen, wozu wir sie gebrauchen können.[1] In beiden Fällen nun ist die erste Folge der suchenden Einstellung, daß wir uns an den früheren Fall erinnern, in dem der Gegenstand, nach dessen Ursache oder Wirkung wir jetzt fragen, sich unserer direkten Erfahrung darbot, von hier aus kann dann unsere assoziativ geleitete Erinnerung sich an alles das erinnern, was damals dem Auftreten des betreffenden Gegenstandes voraufging, nachfolgte oder es begleitete. Aus vielen solchen Erinnerungen — experiments nennt sie Hobbes in den El. o. l. — setzt sich unsere Erfahrung zusammen, „which is nothing else but remembrance of what antecedents have been followed with what consequents" und nur auf dem Wege dieser Erfahrung können wir jene Fragen beantworten. Indem wir aber diesen Weg zur Beantwortung einschlagen, übertragen wir was die Vergangenheit uns gelehrt hat auf die Zukunft, wir erwarten für die Zukunft, was wir im entsprechenden Fall in der Vergangenheit gefunden haben, wir vervollständigen unsere jetzige durch den Hinblick auf frühere Erfahrung. Wir tun das, da wir daran gewöhnt sind, gleiche Folgen nach gleichen Antecedention eintreten zu sehen (El. of law IV, 7) oder weil wir voraussetzen, daß auf gleiche Ursachen gleiche Wirkungen folgen (like events will follow like actions — Leviathan). Eine solche Voraussicht, ein solcher Schluß von der Vergangenheit auf die Zukunft ist freilich trügerisch, er kann täuschen, weil wir nicht alle Umstände, von denen das Auftreten des fraglichen Gegenstandes in der Vergangenheit begleitet war, zu überschauen vermögen. Deshalb bleibt die Erwartung des Zukünftigen auf Grund der Vergangenheit immer eine Annahme (presumption), die mehr oder minder große Gewißheit besitzt, deren Zuverlässigkeit aber auch mit dem wachsenden Umfang unserer Erfahrung steigt (Lev.).

Man sieht das Verhältnis, in dem in diesen Dingen Hobbes zu Hume

[1] Leviathan I, cap. 3. Die von Baco herstammende praktische Einstellung der englischen Philosophie tritt bei Hobbes nirgends deutlicher zutage als in dieser Gegenüberstellung.

steht. Was ihn von Hume unterscheidet ist, daß er die prinzipielle Frage nach der Berechtigung des „Schlusses“ von der Vergangenheit auf die Zukunft, der Erwartung, daß unter gleichen Bedingungen Gleiches geschieht, überhaupt nicht stellt. Bei Hume steht im Mittelpunkt der Nachweis der logischen Unbegründbarkeit jeder induktiven Verallgemeinerung vergangener Erfahrungen, dieser Nachweis macht ihn zum „Skeptiker“: Der Glaube an den Zusammenhang von Ursache und Wirkung ist nicht logisch begründbar, sondern nur psychologisch erklärbar. Hobbes dagegen interessiert sich gar nicht für diese logische, sondern nur für die psychologische Seite der Sache. Er konstatiert, daß das einzelne Kausalurteil unsicher ist, an der Gültigkeit des Satzes von der Kausalität überhaupt dagegen zu zweifeln, auch nur in rein theoretischer Absicht zu zweifeln, kommt ihm gar nicht in den Sinn. Wie schon im vorigen Paragraphen mehrfach betont wurde: daß jeder Effekt durch das Wirken eines Agens zustande gekommen ist, daß in der Welt überall dieselben Agentien wirksam sind, ist ihm selbstverständliche Überzeugung. Sicherlich würde er aber auch diese Überzeugung niemals als eine angeborene, von der Erfahrung unabhängige, aus dem reinen Verstand geborene bezeichnet haben, sie ist für ihn einfach eine unerschütterliche Lehre der Erfahrung, unerschütterlich, weil sie durch jede Erfahrung bestätigt worden und durch keine Gegeninstanz ins Wanken gebracht ist. Von der prinzipiellen skeptischen Tendenz der Humeschen Erkenntnistheorie ist Hobbes, der fast fanatische Vorkämpfer der Idee der durchgängigen Naturnotwendigkeit, so weit entfernt wie möglich. Daß er auf der anderen Seite in der psychologischen Analyse der Erfahrungserkenntnis Hume näher steht als irgend jemand sonst ist nicht zu verkennen. Es zeigt sich am deutlichsten in der Art, wie er nun die auf die Erwartung des Gleichartigen gegründete, stets nur wahrscheinliche, wenn auch schließlich bis zur Gewißheit wahrscheinliche Erfahrungserkenntnis der logischen Deduktion, dem logischen Schluß und seiner Evidenz gegenübergestellt, wie er hier den Schnitt so scharf zieht, daß er direkt andere Termini für die eine und die andere „Erkenntnis“, „Gewißheit“, „Überzeugung“ usw. einführt, ganz ebenso wie Hume, der sich z. T. hier derselben Termini bedient. In den El. of law (cap. VI, 4) werden die zwei Arten der Erkenntnis als „experience of fact“ und „evidence of truth“ einander gegenübergestellt, hier und an verschiedenen anderen Stellen die Beherrschung der Erfahrungserkenntnis als „prudence“ der „sapience“ dessen, der die Erkenntnis in der Form der Wissenschaft („science“) besitzt. In der geschilderten reinen Erfahrungserkenntnis, die nur vergangene Einzelerfahrungen (experiments) auf die Zukunft überträgt, gibt es „Meinungen“ (opinion), an die wir „glauben“ (belief), aber keinen vernunftgemäßen Beweis (reason). Die Überzeugung (assurance), die die Erfahrung mit sich bringt, ist nie „voll und evident“, wie diejenige der ratio. Endlich: Die Meinungen der erfahrungsgemäßen Erwartung können richtig und irrtümlich („Täuschungen“) sein, aber die Begriffe „wahr“ und „falsch“ dürfen nur auf Sätze, d. h. auf Erkenntnisse der „Wissenschaft“ angewandt werden.

Wollen wir nun den wichtigsten und grundlegenden Unterschied zwischen der auf bloße Erfahrung gegründeten Vorstellung und Erwartung des Zukünftigen und der wissenschaftlichen, der Vernunfterkenntnis im eigentlichen Sinn uns klar machen, so stoßen wir nach Hobbes auf den folgenden Punkt. Die „Erfahrung" wendet unmittelbar vergangene Einzelerfahrungen an auf einen bestimmten gegenwärtigen Fall. Der Hund sieht den Stock, mit dem er geschlagen wurde und die Erinnerung an den damaligen Schmerz wandelt sich sofort in die entsprechende Erwartung, um so sicherer und zwingender, je öfter die betreffende Erfahrung wiederkehrte. Das Beispiel, obgleich nicht von Hobbes gebraucht, ist in seinem Sinn gedacht — er wiederholt auch stets mit Nachdruck, daß Erfahrungserkenntnis dieser Art Menschen und Tieren gemeinsam ist — und kann die Art illustrieren, wie er sich diesen Vorgang des Erkennens denkt. Bei der wissenschaftlichen Erkenntnis dagegen tritt zwischen die Erinnerung an die vergangenen Erfahrungen und die auf den gegenwärtigen Fall bezogene einzelne Erwartung das Bewußtsein eines allgemeinen Satzes. Dieser allgemeine Satz macht aus der einfachen Erwartung des dem Erinnerten „Ähnlichen" aus der einfachen gewohnheitsmäßige Einstellung einen logischen Schluß, er selbst, der allgemeine Satz, entstammt der Erfahrung, er ist nicht etwa uns angeboren, er setzt voraus, daß uns durch die Sinne sein Inhalt überliefert worden ist,[1] aber er ist andererseits doch selbst etwas von jenen Einzelerfahrungen, mag ihre Summe noch so groß sein, durch seine Allgemeinheit Verschiedenes: „Experience concludeth nothing universally". „If the signs hit twenty times for once missing, a mgn may lay a wager of twenty to one of the event, but may not conclude it for a truth" (El. of law cap. IV, 10).

Durch das sich Einfügen allgemeiner Sätze unterscheidet sich science und reason von der bloßen Erfahrung. Hätten wir nicht die Möglichkeit allgemeine Sätze aufzustellen, so gäbe es keine Wissenschaft. Wie kann es nun solche allgemeinen Erkenntnisse geben? Hier greift zunächst die nominalistische Überzeugung bei Hobbes ein, soweit sie ihm überkommen und selbstverständlich ist: Es gibt keine allgemeinen Gegenstände, es gibt

---

[1] Elements of law: „The truth of a proposition is never evident, until we conceive the meaning of the words or terms whereof it consisteth, which are always conceptions of the mind; nor can we remember those conceptions without the thing that produced the same by our senses" (cap. VI, 4).

Leviathan: „Concerning the thoughts of man, I will consider them first singly and afterwards in train .. . Singly, they are every one a representation or appearance, of some quality or other accident of a body without us, which is commonly called an objekt. Which object worketh on the eyes, ears, and other parts of a man's body, and by diversity of working produceth diversity of appearances. The original of them all is that which we call sense, for there is no conception in a man's mind, which hath not at first, totally or by parts, been begotten upon the organs of sense. The rest are derived from that original" (cap. I).

De corpore: „Principia itaque scientiae omnium prima sunt phantasmata sensus et imaginationis, quae quidem cognoscimus naturaliter quod sunt" (cap. VI).

nicht „den“ Menschen außer und neben Peter und John (El. of law, cap. V, 6), alle wirklichen Gegenstände, die uns die sinnliche Wahrnehmung zeigt, sind individueller Natur. Sofort geht Hobbes aber noch einen Schritt weiter: die wirklichen Gegenstände erkennen wir in den Inhalten unserer sinnlichen Wahrnehmung, die Bilder aber, die unsere Einbildungskraft, unsere Erinnerung und Phantasie, von den Dingen bewahrt, sind im ganzen oder wenigstens in den Teilen (Beispiel des Centauren) Abbilder jener Wahrnehmungsinhalte, also sind auch alle Inhalte unserer Vorstellung, ist alles bildlich Faßbare individuell. „Also because, whatsoever, as I said before,we conceive, has been perceived first by sense, either all at once, or by parts; a man can have no thought, representing any thing, not subject to sense. No man therefore can conceive any thing, but he must conceive it in some place; and in dued with some determinate magnitude“ (Lev. cap. III, Schluß) — eine polemische Auseinandersetzung, die direkt in Berkeleys Kampf gegen Lockes allgemeine Dreiecksidee stehen könnte. Die Allgemeinheit bleibt damit allein am Wort bzw. am Wortgebrauch haften.

Auch das Wort wird nun von Hobbes zunächst vom Standpunkt des Psychologen aus, in seiner Funktion im psychischen Leben ins Auge gefaßt Seinem allgemeinsten Wesen nach ist das Wort ein Zeichen. Solche Zeichen gibt es auch sonst, sie werden im seelischen Leben überall durch die Wirksamkeit der Assoziaten geschaffen: Die aufsteigende Wolke ist für uns das Zeichen des kommenden Regen, der Anblick des Regens ein Zeichen dafür, daß Wolken am Himmel stehen müssen; die Ursache dient uns als Vorzeichen der Wirkung, die Wirkung als Zeichen für das Vorhandensein der Ursache. Nun begnügen wir uns nicht mit den Zeichen, die für unser Bewußtsein durch die von selbst sich einstellenden assoziativen Bindungen entstehen, sondern wir schaffen uns nach Bedarf künstliche Zeichen (marks): der Schiffer etwa richtet an der Stelle, an der er einmal auf eine Klippe gestoßen ist, ein solches deutlich sichtbares Zeichen auf, das ihn an die damals bestandene und wieder zu erwartende Gefahr erinnern soll (El. of law, cap. V, 1). Die Worte endlich sind nichts als ein willkürlich geschaffenes System unterschiedlicher und assoziativ verknüpfter künstlicher Zeichen, deren assoziative Verbindungen den assoziativen Verknüpfungen der durch sie bezeichneten Dinge entsprechen. Der Sinn und die Aufgabe der Sprache besteht also vor allem darin, den Zusammenhang unserer Vorstellungen in einen Zusammenhang von Worten zu übersetzen; dadurch, daß jedes Wort gleichsam ein Mittelpunkt, ein Kristallisationspunkt für die bestehenden Assoziationen ist und als solcher wirkt, werden diese Assoziationen selbst ganz anders für das Bewußtsein festgehalten und aufbewahrt, das künstliche Zeichen, das wir einem Gegenstand anheften, dient, wie Hobbes sich ausdrückt, dazu, die an ihn sich knüpfenden Assoziationen zu „registrieren“. An einer anderen Stelle führt Hobbes aus, wie das an ein gegebenes Wahrnehmungsobjekt sich knüpfende Fragen nach 2 Richtungen zu gehen pflegt, einmal fragen wir nach der Ursache und ein anderes Mal suchen wir alle sich an das Objekt schließenden möglichen Wirkungen

uns zu vergegenwärtigen, wir wollen wissen, zu was für Zwecken überhaupt wir das betreffende Objekt werden gebrauchen können. Diese letztere zusammenfassende Vergegenwärtigung aller möglichen Wirkungen aber ist nur dem Menschen vorbehalten, d. h. sie ist nur durch das Mittel der Sprache möglich, das Mensch und Tier unterscheidet; nur das Wort kann jene Summe von Assoziationen wach und lebendig erhalten, das Tier wird im Anschluß an eine gegebene Wahrnehmung immer nur eine bestimmte Wirkung erwarten, deren Erinnerung sich durch besondere Eindringlichkeit oder besonders häufiges Aufgetretensein aufdrängt (Lev. cap. III). Man beachte, wie hier überall das Wort zunächst und vor allem in bezug auf seine Funktion im einsamen Denken betrachtet wird, die mitteilende Funktion dem Anderen, dem Hörenden gegenüber kommt erst an zweiter Stelle. Das Denken selbst, nicht bloß die Mitteilung des Gedachten hängt in gewisser Weise an der Sprache. Treffend und bezeichnend ist hier namentlich das Beispiel der Unentbehrlichkeit der Zahlwörter für das Zählen, dessen sich Hobbes sowohl in den El. of law, wie im Leviathan bedient: wenn wir sie nicht mit den Zahlworten begleiten, so bleibt jeder Schlag der Uhr etwa für unser Bewußtsein eine isolierte einzelne Wahrnehmung, erst das beim Zählen angeheftete Wort der Zahlenreihe macht den einzelnen Schlag zum Glied der zählbaren Summe. Ohne daß Hobbes es näher ausführt, sieht man doch, wie dieses Beispiel der Zahlwörter in seine Auffassung des Wortes und seiner Funktion überhaupt sich einfügt. Das Zahlwort, mit dem wir den einzelnen Gegenstand benennen, ist zugleich Glied einer assoziativ zusammenhängenden Reihe, wenn wir daher z. B. einen Gegenstand als 20. einer bestimmten Klasse von Dingen bezeichnen, so wissen wir damit zugleich, daß der voraufgehende der 19., der nachfolgende der 21. dieser Klasse ist. Die Bezeichnung durch das Wort übersetzt den Zug der Vorstellungen in einen Zug von Worten, deren feste assoziative Verknüpfung die loseren, fließenderen Vorstellungsverknüpfungen ersetzt.[1] (Heute würde Hobbes vielleicht zur Verdeutlichung seiner Meinung am ersten auf die chemische Formelsprache exemplifizieren. Was der Körper, den er vor sich hat, für chemische Eigenschaften hat, was man alles aus ihm gewinnen und mit ihm anfangen kann, das kann der Chemiker natürlich nur durch eine Reihe von Experimenten feststellen. Aber zu einem bleibenden und fruchtbaren wissenschaftlichen Besitz macht er das Ergebnis dieser Experimente dadurch, daß er den untersuchten Körper mit einem Namen bezeichnet, der die gewonnenen Erfahrungen zusammenfaßt und jederzeit zu reproduzieren vermag, wie das die Zeichen der chemischen Formelsprache [$CaCO_3$, $CuSO_4$] in vorbildlicher Weise tun.)

[1] Nur mit Zahlworten kann man rechnen, fügt Hobbes hinzu, aber die Bemerkung steht nur im Leviathan, der, wie früher schon bemerkt, erst die allgemeine Bezeichnung des Denkens als Rechnen hat. Übrigens verfällt bezeichnenderweise auch der zweite große englische Nominalist, Berkeley, wie ich glauben möchte unabhängig von Hobbes, auf das Beispiel des Zählens.

Jedes Wort ist ein einem Gegenstand hinzugefügtes, letzten Endes willkürlich gewähltes Zeichen, ein ihn benennender Name. Alle vorstellbaren Gegenstände sind individuell, also gehört zu jedem Wort ein solcher individueller Gegenstand, den es benennt, dessen Vorstellung es vertritt. Nun bezeichnen aber die meisten Wörter nicht einen einzigen, sondern eine Reihe von unbestimmt vielen Gegenständen, die oder sofern sie einander gleich sind, wie die Elements, die in bezug auf eine Qualität oder ein Accidens einander ähnlich sind, wie der Leviathan sich ausdrückt. Diese Beziehung des Wortes auf eine Summe gleicher Gegenstände, genauer auf jeden beliebigen dieser durch Gleichheit oder Ähnlichkeit verbundenen Dinge, macht es zu einem Symbol allgemeiner Bedeutung. Diese allgemeinen Namen selbst können noch eine engere und weitere Bedeutung haben, insofern der Umkreis der Gegenstände, die den Sinn des einen Wortes darstellen auch diejenigen Gegenstände mit umfassen kann, die durch einen bestimmten anderen allgemeinen Namen bezeichnet werden: Der größere oder geringere Umfang des Begriffs bestimmt den Grad der Allgemeinheit.

Wie für eine Reihe von Gegenständen dasselbe Wort, so können wir auch denselben Gegenstand, wenn wir ihn in bezug verschiedener Accidenzen betrachten, mit verschiedenen Worten bezeichnen. Dadurch ist die Möglichkeit des Satzes, des Urteils gegeben. Der Satz besteht aus zwei Namen, die durch das Wörtchen „ist" miteinander verbunden sind, er bedeutet also, daß der Gegenstand, den wir mit dem ersten Namen bezeichnen, auch mit dem zweiten zu belegen ist; handelt es sich um einen allgemeinen Satz: daß jedem beliebigen Gegenstand des ersten Namens auch der zweite zukommt. Wahr ist ein solcher Satz dann, wenn in der Tat der Umfang des Prädikatsbegriffs den des Subjektsbegriffes einschließt, d. h. die Gegenstände, auf die wir den Subjektsnamen anwenden, in der Tat einen Teil der Gegenstände ausmachen, die wir mit dem Prädikatsnamen belegen. Jedes allgemein bejahende Urteil, sagt Hobbes im Leviathan, drückt eine Konsequenz aus, der Satz „alle Menschen sind lebende Wesen" ist gleichbedeutend mit dem hypothetischen Urteil: wenn etwas ein „Mensch" ist, so ist es auch ein „Lebewesen". Das wahre System der wissenschaftlichen Erkenntnis bringt die Namen, die wir den Dingen beilegen, in eine bestimmte Ordnung.

Man beachte, daß die Frage, die Hobbes hier zunächst stellt und beantwortet, nicht die ist, wie wir wahre Sätze gewinnen, wie wir uns von der Wahrheit allgemeiner Sätze überzeugen können, sondern die andere, wie es überhaupt allgemeine Erkenntnisse für uns geben kann, wie wir uns solcher bewußt sein können, da es doch keine allgemeinen Gegenstände und Vorstellungen gibt? Wie es allgemeinere und weniger allgemeine Sätze und Begriffe, wie es ein syllogistisch-deduktives Erkenntnissystem der Art, wie das Muster der Euclidischen Geometrie es uns zeigt, geben kann, wie diese Dinge, die das menschliche vom tierischen Bewußtsein unterscheiden, durch das Mittel der Sprache entstehen, aus der Vorstufe der tierischen oder vielmehr Mensch und Tier gemeinsamen Erfahrungserkenntnis entstehen, das ist es, was er zeigen will.

Nun enthält jedes Urteil, jeder Satz der Wissenschaft streng genommen mehrere Faktoren. Erstens eine Benennung oder eine Mehrheit von Benennungen. In dem Satz „der Mensch ist ein Lebewesen" liegt oder ist vorausgesetzt, daß ich mit dem Wort „Mensch" einen bestimmten Sinn verbinde (und ebenso mit dem Wort „Lebewesen"), d. h. also ein Wesen bestimmter Beschaffenheit, das ich mir vorzustellen vermag, mit dem Wort „Mensch" benenne. Dieser Sinn muß eindeutig festgelegt werden und er kann es letzten Endes nur durch eine Nominaldefinition, mit der sich alle Sätze, in denen wir etwas über „Menschen" aussagen in Einklang halten müssen. Denken wir uns das System der Wissenschaft als ein System von Sätzen, die die „richtige Ordnung der von uns gebrauchten Namen" wiedergeben, so können wir offenbar alle Voraussetzungen der Wissenschaft in solche Nominaldefinitionen zusammenfassen. Fassen wir diese Definitionen selbst als bloße Festlegungen des Sinnes willkürlich gesetzter Zeichen, so beruhen sie teils eben auf willkürlicher Festsetzung, die wir nicht weiter zu begründen brauchen, teils auf der Feststellung des durch Erfahrung uns bekannten tatsächlichen Sprachgebrauchs. Nun enthält, wie wir aus dem Voraufgehenden wissen, jede Benennung mehr als eine bloße, willkürliche oder sprachgebräuchliche, Namengebung: sie ist oder soll sein ein Zeichen im Sinn des Vorzeichens für alles das, was sich an den benannten Gegenstand für unsere Erwartung knüpft, der Name muß zugleich diese Erwartungen decken oder bedeuten, er bezeichnet der Definition nach einen Gegenstand, der als Antecedens und Konsequens mit diesen und diesen anderen verbunden ist. Diese Erwartungen selbst beruhen auf der Erfahrung, sie sind im Wortgebrauch und in der Definition vorausgesetzt und dürfen nicht „irrtümlich" sein, nicht sich als „Täuschung" (El. of law, cap. V, 12) erweisen, wenn die Definitionen und die aus ihnen hergeleiteten Sätze „wahr" sein sollen. So werden in der Wissenschaft Erwartungszusammenhänge in Begriffe (Wortbedeutungen) gefaßt und damit an ihre Stelle notwendig geltende, begrifflich beweisbare Sätze gesetzt, die nun der Erkenntnis der einzelnen Dinge supponiert werden. Die Erwartung, daß ein sich näherndes Lebewesen menschlicher Gestalt, das ich erblicke, beim genaueren Zusehen sich als ein „vernünftiges" Wesen ausweisen wird, könnte mich täuschen, der Satz dagegen, daß, wenn es ein „Mensch" ist, es auch ein „vernünftiges Wesen" sein muß, gilt schlechthin, denn er ist aus der Nominaldefinition des „Menschen" abzuleiten.

Ist diese Auffassung ziemlich klar und unzweideutig in den „Elements of law" enthalten, so schiebt sich im „Leviathan", der sie gleichfalls in vielen Wendungen wiederspiegelt, doch daneben noch ein anderer Gedankengang ein, der offenbar durch die Rücksicht auf die Beweisführung in der Geometrie Hobbes nahegelegt worden ist (cap. IV). Wenn ich ein Dreieck und daneben 2 rechte Winkel vor mir habe, so kann ich durch vergleichende Überlegung feststellen, daß die Winkel des Dreiecks gleich jenen 2 Rechten sind. Damit aber weiß ich immer noch nicht, ob, wenn ich jetzt ein anderes Dreieck zeichne, für dies zweite Dreieck dasselbe zutrifft — ich bin hier auf eine neue Unter-

suchung angewiesen. „But he that hath the use of words, when he observes, that such equality was consequent, not to the length of the sides, nor to any other particular thing in his triangle, but only to this, that the sides were straight and the angles three, and that that was all, for which he named it a triangle; will boldly conclude universally, that such equality of angles is in all triangles whatsoever; and register his invention in these general terms, every triangle hath its three angles equal to two right angles. And thus the consequence found in one particular, comes to be registered and remembered, as a universal rule, and discharges our mental reckoning, of time and place . . . and makes that was found true here and now, to be true in all times and places.“ Hier sind offenbar zwei Dinge nicht ganz klar voneinander geschieden: erstens der Gebrauch des allgemeinen Symbols, des Wortes, und zweitens das abstrahierende Herausheben des Merkmals, mit Rücksicht auf das dieser einzelne Gegenstand jenem anderen ähnlich ist und deshalb mit dem gleichen Namen (Dreieck) belegt wird. Nach der bisherigen Darstellung tritt durch das Wort der Sprache an die Stelle der mehr oder minder zufällig sich aufdrängenden einzelnen Erwartung ein Symbol, das alle durch die bisherige Erfahrung im Anschluß an das wahrgenommene Objekt bedingten Erwartungen registriert und in Sätzen auszusprechen gestattet, ohne daß diese Erwartungen selbst dadurch etwa einen anderen Geltungsgrad erhielten. Jetzt wird gesagt, daß dadurch an die Stelle vager Erwartungen beweisbare Sätze von einsichtiger Gültigkeit treten, daß wir in dem wahrgenommenen und in bezug auf seine Konsequenzen beurteilten Objekt klar die einzelnen Merkmale jedes für sich beachten und in seine Konsequenzen verfolgen, ist es die Dreiecksform, aus der sich die bestimmte Winkelsumme ergibt, so muß jedes Dreieck diese Eigenschaft haben, gleichgültig ob es spitz- oder stumpfwinklig ist. Wir sehen hier wieder, wie für Hobbes (im Gegensatz zu Hume) der Satz, daß gleiche Antecedentien auch gleiche Konsequenzen haben ganz selbstverständlich gilt, die Übertragung eines Satzes von einem auf ein zweites genau gleiches Dreieck unterläge daher gar keinem Bedenken für ihn, nur diejenige auf ein ähnliches, aber verschiedenes Gebilde, eine Verallgemeinerung etwa eines am spitzwinkligen gefundenen Satzes auf alle Dreiecke schlechthin. Diese Verallgemeinerung erscheint jetzt als das Unsichere und sie wird vermieden, wenn wir an den „ähnlichen“ Gegenständen die gleichen und verschiedenen Merkmale (Dreiecksform — Spitzheit bzw. Stumpfheit der Winkel) und die aus beiden entspringenden Konsequenzen scharf scheiden.

Von hier aus verstehen wir, wie nun für Hobbes das Erkennen eines Gegenstandes im Sinn der „scientia“ zum Addieren und Subtrahieren, zum Zusammensetzen und Zerlegen wird: „When a man reasoneth, he does nothing else but conceive a sum total, from addition of parcels; or conceive a remainder, from subtraction of one sum from another; which if it be done by words, is conceiving of the consequence of the names of all the parts, to the name of the whole“ (Lev. cap. V). Solange wir bloß bei der unanalysierten Ursache stehen bleiben, ist der „Schluß“ auf die kommende Wirkung nie

etwas anderes als eine vage Erwartung eines Konsequens, wie wir es früher unter „ähnlichen" Umständen erlebt haben. Haben wir sie analysiert, d. h. in ihre Elemente zerlegt, so können wir ihre Wirkung exakt erschließen, will sagen aus den Konsequenzen jener letzten Teile aufbauen. Dieses „Zerlegen" können wir nun zugleich im Sinne Hobbes als ein „Definieren" oder Explizieren bezeichnen: Die „Definition" eines Gegenstandes ist dann vollständig, wenn wir seinen Namen durch die Namen seiner letzten Elemente restlos und vollständig zu ersetzen vermögen. Ist das geschehen, so können wir nach dem Gesagten nun auch offenbar die Wirkungen des Gegenstandes aus seiner Definition syllogistisch herleiten, die assoziativ bedingten Erwartungen durch beweisbare Sätze ersetzen. Und noch eins fügt Hobbes hinzu. Durch die „Definition" der Naturobjekte in diesem Sinn, durch den Rückgang auf die letzten Elemente und das Ausgehen von diesen Elementen als „Antecedentien" gelingt es der Wissenschaft, die in der Erfahrung gefundenen Zusammenhänge von Antecedentien und Konsequenzen auf allgemeinste Gesetze (general rules) zurückzuführen und aus ihnen überall auf dem Wege der gleichen Methode herzuleiten. Als Vorbild aller Wissenschaft schwebt dabei die Arithmetik vor.

In dieser Wendung erinnert der Hobbessche Erkenntnisbegriff an Descartes, ohne daß man doch in diesem Punkte einen Einfluß Descartes annehmen dürfte. Descartes analytische und synthetische, Galileis resolutive, Hobbes additive Methode entspringen alle demselben Punkt: es sind Versuche, das tatsächliche Verfahren der mathematischen Naturwissenschaft allgemein so zu charakterisieren, daß der Grund der Einsichtigkeit und systematischen Geschlossenheit der mathematisierenden Erkenntnis deutlich wird.[1] Daß Galilei in diesen Dingen auf Hobbes gewirkt hat, ist ja nun natürlich zuzugeben, obgleich schwer zu sagen sein wird, wie weit eine solche Wirkung von Galileis erkenntnistheoretischen Bemerkungen ausgegangen ist, wie weit nur das Vorbild der Galileischen Physik Einfluß geübt hat.[1] Was aber das Verhältnis zu Descartes angeht, so ist hier folgendes zu erwägen. Die „einfachen Naturen", bei denen Descartes analytische Methode als letzte Einheit Halt macht, sind die gegeneinander selbständigen Substanzen, körperlichen und seelischen Substanzen, aus deren einheitlichem Wesen („Attribut" der Räumlichkeit und des Bewußtseins) alle ihre Eigenschaften (Accidenzen, Modi) herzuleiten sind. Dagegen bleibt die Hobbessche Analyse bei letzten einfachen Accidenzen stehen und setzt aus den Accidenzen die individuelle Substanz zusammen. Der Mensch setzt sich zusammen aus den Merkmalen der Körperlichkeit, der Lebendigkeit, der Vernünftigkeit; die Definition des Menschen als corpus animatum rationale addiert die Bestimmungen zueinander, die das Wesen des Menschen ausmachen. Diese

[1] Wenn Hobbes später (de corpore cap. VI, 1) sein addierendes und subtrahierendes Verfahren auch als „compositive" und „resolutive" und gleich darauf als „synthetische" und „analytische" Methode bezeichnet, so liegt darin wohl eine bewußte Bezugnahme auf Galilei und Descartes.

prinzipielle Verschiedenheit äußert sich am deutlichsten in Hobbes Objektionen gegen Descartes Meditationen. In der Polemik gegen den Begriff der Seelensubstanz, der chose pensante, kommt Hobbes hier auf den Begriff der Substanz überhaupt und das Verhältnis der Substanz selbst zu den ihr anhängenden Modi. Verstehen wir unter der Substanz, heißt es in der IX. Objektion, das Subjekt der Accidenzen und ihrer Veränderungen („materia subjecta accidentibus et mutationibus"), so haben wir von der Substanz selbst keinerlei Idee. Sie ist etwas, das nur durch die ratiocinatio für uns entsteht; die ratiocinatio selbst aber ist nichts weiter, als eine „copulatio et concathenacio nominum sive appellationum" (Obj. IV), welche nomina ihrerseits nur Bezeichnungen der Ideen oder Bilder sind, die unsere Einbildungskraft von den Inhalten der Wahrnehmung zurückbehält (Obj. V und IV). Mit anderen Worten die „Substanz" in dem bezeichneten Sinn ist das Zusammen der Accidenzen, dem wir in der sprachlichen Form der urteilenden auf-einander-Beziehung Ausdruck geben; der Unterschied zwischen der Substanz selbst und ihren Accidenzen ist ein nur scheinbarer, nur sprachlicher. Derselbe Gedanke liegt zugrunde, wenn in der II. Objektion die Unterscheidung zwischen dem einzelnen Akt des cogitare und der cogitatio als Wesenheit einer Substanz mit dem Argument abgelehnt wird, daß hier ein Abstractum substanzialisiert werde: Das „Denken" ist wie das „Spazierengehen" ein Wort, das nur eine Reihe einzelner Akte, eine Summe von Ideen mit Rücksicht auf ihre Ähnlichkeit zusammenfassend bezeichnet; das Subjekt, „das, was" denkt ist die Summe der zusammenhängenden einzelnen Denkakte, die das einzig Wirkliche darstellen, von dem das Wort „Denken", cogitatio, abstrahiert ist. Diese Weigerung, zwischen der Substanz und der Summe der der Substanz zugehörigen Accidenzen einen anderen, als nur sprachlichen Unterschied anzuerkennen, bringt Hobbes hier direkt in einen gewissen Zusammenhang mit Berkeley. Nur besteht zwischen ihm und Berkeley auf der anderen Seite ein prinzipieller Unterschied dadurch, daß Hobbes noch einen zweiten Substanzbegriff kennt: „Substanz" ist das Seiende, genauer das an sich Seiende, das unabhängig und außerhalb Seiende, das Feste, Bestimmte, woraus dann weiter das einen bestimmten Raum Erfüllende, das Materielle wird. Die Kritik des Substanzbegriffs, der in der Substanz das Subjekt der ihn anhaftenden Accidenzen sieht, macht Hobbes zum Vorläufer Berkeleys, die selbstverständliche Überzeugung, daß wir nur im individuellen Körper etwas Festes, Bleibendes, Beharrliches, ein An-sich erkennen und wahrnehmen, macht ihn zum absoluten Gegenpol des Berkeleyschen Spiritualismus.

Zweck und Ziel der Wissenschaft ist nach Hobbes der methodische Gedankenfortschritt (vgl. Lev.), der von der „Definition" der Ursache zu der vollständigen Ableitung und Übersicht aller möglichen Wirkungen führt. Diese Definition und die mit ihr verbundene Ableitung der Konsequenzen baut zugleich den Gegenstand, auf den sich die Erkenntnis bezieht, auf aus seinen Elementen, die aber genauer als Accidenzen, als Qualitäten oder Merkmale, durch die oder in bezug auf die die Dinge teils einander ähnlich,

teils voneinander verschieden sind, zu bezeichnen sind. Haben wir die Accidenzen sämtlich abstrahierend beachtet, bezeichnet und „addiert", so haben wir den Gegenstand in seiner vollen individuellen Bestimmtheit definiert. Drittens nun soll der Gedankenfortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis so sein, daß er — zugleich dem Vorbild der Geometrie entsprechend — vom Allgemeinen zum Spezielleren fortschreitet: die Rückführung der gefundenen Zusammenhänge auf „general rules" (H. denkt natürlich an die Gesetze der Bewegung) war ein Hauptvorzug der scientia. Damit aber muß die addierende Definition selbst den Gegenstand, von dem sie ausgeht, so aufbauen, daß sie mit seinen allgemeinsten Accidenzen (d. h. denjenigen, die alle Gegenstände gleichmäßig haben) und den Folgen, die sich aus ihnen ergeben, beginnt, und stufenweise zu immer spezielleren, den betreffenden von immer mehr Gegenständen unterscheidenden Merkmalen bzw. ihren Konsequenzen fortschreiten. So denkt sich Hobbes die Definition als fortschreitend genauere Unterscheidung eines zunächst allgemein, d. h. unter Abstraktion von spezielleren Unterschieden Bezeichneten, und Hand in Hand mit dieser Gegenstandsbestimmung geht die Spezialisierung der Naturgesetze, denn die genauer unterscheidende Bestimmung der „Ursache" fügt immer neue Bedingungen ein, die das zuerst aufgestellte allgemeine Gesetz nicht aufheben, aber in seiner Wirksamkeit modifizieren. Damit sind wir bei derjenigen Wendung des Gedankens angelangt, die in der Schrift de corpore besonders in den Mittelpunkt tritt.

Daß in der Erkenntnistheorie des Hobbes eine Reihe von Gedankenmotiven nicht zu vollem Ausgleich und auch nicht zu voller klarer Unterscheidung gekommen sind, dürfte bereits aus der bisherigen Darstellung seiner Gedankenentwicklung klar geworden sein. Es wird besonders deutlich, wenn wir noch einmal seine Bemühungen zwischen „scientia" und „bloßer Erfahrung" klar zu scheiden ins Auge fassen. Bei der „Wissenschaft" denkt er zunächst an den Inbegriff beweisbarer Sätze, wie sie das Muster der Euclidischen Geometrie zeigt, bei der „Erfahrung" an die Summe assoziativ bedingter Einzelerfahrungen, wie sie schon das Tier besitzt und anwendet. Dann aber mischen sich 3 Unterscheidungen, die den letzten Grund jenes Unterschiedes näher zu bestimmen versuchen. Einmal wird der Vorzug der „Wissenschaft" darin gesucht, daß sie sich der zusammenfassenden Wortsymbole bedient, die den bezeichneten Gegenstand als Anknüpfungspunkt einer bestimmten Summe von Erwartungen fixieren. Ausgangspunkt des „Beweises" der „Wissenschaft" wird damit die Nominaldefinition, die, als selbst letzten Endes willkürlich, keines Beweises mehr bedarf. Die Wissenschaft selbst handelt damit freilich eigentlich nicht mehr von den Dingen und ihrem Zusammenhang, sondern von dem Zusammenhang bestimmter von uns gesetzter und definierter Namen. Die Geometrie definiert das „Dreieck" als eine aus 3 geraden Linien zusammengesetzte Figur, dessen Winkel zusammen 2 Rechte betragen und entwickelt die Eigenschaften einer solchen Figur, ob es Figuren dieser Art aber wirklich gibt, darum kümmert sie sich nicht (Obj. XIV gegen

Descartes Medit.). Auf der andern Seite wird der Vorzug der „Wissenschaft" darin gefunden, daß sie die Gegenstände, die sie auf ihre Wirkungen hin untersucht, in ihre Elemente zerlegt, während die Erfahrung von unanalysierten Gegenständen ausgeht. Die Zusammenhänge dieser letzten Elemente mit ihren Konsequenzen werden hier zu einsichtigen Zusammenhängen, alle Täuschung beruht auf der Kompliziertheit der zusammenwirkenden Ursachen, zugleich werden die Definitionen, von denen die Wissenschaft ausgeht, aus bloßen Nominaldefinitionen oder Signifikationen zu „Additionen", das Entwickeln der Wirkungen eines Gegenstandes der Wirklichkeit zum „Addieren" der Wirkungen seiner Elemente. Mit der reinen Nominaldefinition hängt die jetzt gemeinte Definition dadurch immer noch eng zusammen, daß sie als Heraushebung und Benennung der Züge gedacht wird, die einen Gegenstand mit dem anderen als ähnlich bzw. von ihm unterschieden erscheinen lassen. Endlich drittens spielt hinein die Unterscheidung der Wissenschaft, die ihren Gegenstand aus seinen Bedingungen, den ihn konstituierenden Einzelfaktoren selbst konstruiert (Geometrie, Staatslehre) und deshalb der Vollständigkeit und Richtigkeit ihrer Gedanken sicher ist und der anderen, die den vollständigen Gegenstand aus der Erfahrung entnimmt. Nehmen wir diesen Gedanken mit den vorigen zusammen, so wird das „Definieren" zugleich ein Konstruieren, ein denkendes Entstehenlassen.

Bei alledem spricht nun mit die selbstverständliche Überzeugung von der allein absoluten Wirklichkeit der Körperwelt, dem alleinigen „Wirken" der Bewegung, der Notwendigkeit alles Geschehens. Eben diese Überzeugungen sind es großenteils, die für Hobbes die Verschiedenheit seiner Ausgangspunkte verdecken. Endlich der mit der selbstverständlichen Voraussetzung der Körperwelt zusammenhängende Empirismus: die Wahrnehmung spiegelt uns im wesentlichen — trotz der Subjektivität von Farben und Tönen — die Welt so wieder, wie sie wirklich ist, im besonderen die allgemeinsten, d. h. überall sichtbaren und tastbaren Züge des Wahrgenommenen (Körperlichkeit, Ausdehnung) sind auch die Wesenseigenschaften der Dinge selbst. Hier fügt sich noch eins bezeichnend ein, ein Zug, der für die allgemeine Hinneigung der englischen Philosophen zum Nominalismus charakteristisch ist. Alles Erkennen ist schließlich ein Wahrnehmen, Vergleichen, Zusammenfassen und Benennen des Wahrgenommenen; alle benennenden Worte aber schöpfen ihren Sinn aus dem Inhalt unserer Wahrnehmung und Vorstellung. Der Hauptquell des Irrtums liegt in dem sich-Entfernen des Wortsinns von diesen Inhalten, in dem Gebrauch von Worten, denen kein vorstellbarer Inhalt entspricht, in den idola fori Bacos. Wo die kontinentalen Philosophen den Grund des Irrtums aufsuchen, finden sie ihn vor allem in der Vernachlässigung der angeborenen Wahrheiten zugunsten der sinnlichen Wahrnehmung. Bacos Lehre von den idola fori als dem Hauptgrund der Irrwege des menschlichen Denkens wird dann von Hobbes in der Richtung seines Nominalismus noch charakteristisch weitergeführt. Sie sind ihm die Ursache der falschen Urteile in der menschlichen Wissenschaft, denn alle Falschheit (im Gegensatz zum

bloßen Irrtum — s. o.) ist eigentlich Sinnlosigkeit, ein falscher Satz ist eine Wortverbindung, der kein vorstellbarer bzw. wahrnehmbarer Gegenstand entspricht. Daraus ergeben sich die verschiedenen prinzipiell möglichen Quellen des falschen Urteils, deren Vermeidung uns nicht zu unbedingt wahren, aber doch zu Urteilen führt, die wahr sein können; so ergeben sich die verschiedenen möglichen „idola fori", wie wir dafür direkt sagen können. Erstens kommt hier natürlich der Fall in Betracht, daß wir überhaupt Worte ohne Sinn gebrauchen oder Worte, deren Sinn wir nicht kennen (Lev., cap. V, I), zweitens der, daß wir sinnvolle Worte in einer solchen Weise verbinden, daß der Verbindung, dem Urteil, kein vorstellbarer Gesamtsinn entspricht. Ein Urteil benennt denselben Gegenstand mit zwei Namen, es muß sinnlos sein, wenn diese 2 Namen sich von vornherein auf prinzipiell verschiedene Arten von Gegenständen beziehen. Dahin gehört z. B. das Urteil, das einem allgemeinen Wesen reale Existenz zuspricht: denn Allgemeinheit ist eine Eigenschaft von Namen und Realität eine solche von konkreten Dingen. Oder das Urteil, das die Ausdehnung (extensio) in abstracto für etwas Substanzielles erklärt, denn unter Substanz verstehen wir ein konkretes Ding und die Ausdehnung ist ein Abstractum, der abstrakte Name einer Eigenschaft als solchen. Um die Frage prinzipiell zu entscheiden, geht Hobbes davon aus, daß es 4 Arten benennbarer Gegenstände gibt: Die konkreten Dinge mit ihren Accidenzen; die Accidenzen als solche oder in abstracto (was im Sinn Hobbes dasselbe besagen würde: die Dinge nicht in ihrer vollen Konkretion, sondern sofern sie eine bestimmte Eigenschaft haben und in dieser Eigenschaft andern ähnlich sind); die Phantasmen als solche oder die Bilder der Dinge in unserem Bewußtsein, endlich die Namen selbst, die wir Gegenständen geben. Daß Hobbes diese Einteilung ohne weitere Begründung hinstellt, kann uns nicht wundernehmen, sie entspricht dem ganzen bisherigen Gang der Untersuchung. Aus dieser Einteilung ergeben sich die 6 Formen der „incoherentia nominum, in quibus propositio semper est falsa" (wir dürfen nicht ein Ding mit dem Namen einer Accidens, ein Ding mit dem Namen eines Namens, ein Accidens mit dem Namen eines Phantasmas belegen usw.), die de corpore aufführt (unter Hinzufügung einer 7. Gruppe: wir dürfen Prädikate, die Urteilen, Sätzen als solchen zukommen, als Prädikate von Dingen behandeln, wie es geschieht, wenn wir von der Zufälligkeit eines Geschehens reden — ein Beispiel, auf das diese Gruppe offenbar zugeschnitten ist). Unter den zu vermeidenden Verwechselungen der „Phantasmen" mit den „Accidenzen" der Dinge finden dann die Sinnestäuschungen im weitesten Sinn, findet der Glaube an die äußere Realität von Farben und Tönen seinen Platz. Eine sehr bezeichnende Wendung, die uns am deutlichsten zeigt, wie schließlich bei Hobbes alle prinzipiellen Irrtümer des menschlichen Denkens, die er zu erkennon glaubt (und die seine Philosophie vor allem bekämpfen will) unter die idola fori geraten. An die Stelle der Baconischen Idolenlehre tritt seine Lehre von den 7 Formen der „incoherentia nominum". Hier zeigt sich, wie eine Quelle des Hobbesschen Nominalismus, die man nicht übersehen darf, in seiner Über-

zeugung liegt, daß die Hauptirrtümer der Philosophen in dem gedankenlosen Gebrauch von Worten und Wortverbindungen besteht, denen kein vorstellbarer Inhalt entspricht.

3. Die Erkenntnistheorie in „de corpore".

Hobbes Werk „de corpore" bringt in seinen ersten beiden Teilen eine „synthetisch" aufgebaute Gesamtdarstellung seiner Erkenntnistheorie. Sie geht (das macht ja das Wesen der synthetischen Darstellung aus) von einer Definition der wissenschaftlichen (philosophischen) Erkenntnis aus, die die bisher entwickelten Gedanken vereinigend zusammenfaßt, um dann aus ihr das richtige Verfahren der Wissenschaft abzuleiten. Nach dieser Definition ist die Philosophie „effectuum sive Phänomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio".

Der erste Punkt, der in dieser Definition festgelegt ist, ist das Verhältnis der Erkenntnis zur bloßen Wahrnehmung und der auf Wahrnehmung und Erinnerung sich aufbauenden Erfahrung (d. h. Erwartung des dem bisher Wahrgenommenen Ähnlichen). Wahrnehmung und Erinnerung liefern die Phänomena, deren Erklärung und Beherrschung Ziel aller Erkenntnis ist, mit denen wir bekannt sein müssen (denn alle Erkenntnis geht vom Bekannten zum Unbekannten — cap. VI, 2) um einen Ausgangspunkt der Erkenntnis, der scientia zu haben. Aber alle Wahrnehmung zeigt uns für sich genommen nur die Beschaffenheit der Dinge, das „Was", während alle Wissenschaft das „Warum" dieses Was zu erkennen sich vorsetzt. Zum „Wahrnehmen" rechnet dabei Hobbes sofort auch das Vergleichen und Unterscheiden; was ich wahrnehme, erkenne ich zugleich als verschieden von Anderem oder als mehr oder minder ähnlich dem Anderen; das Wahrnehmen ist eigentlich ein genaueres oder weniger genaues Unterscheiden, die „Qualitäten" der Dinge, die ich wahrnehme, sind ihre Unterschiede. So wird alle Erkenntnis des bloßen „Was" der Dinge der Wahrnehmung zugeschrieben und auch alles Vorstellen, in dem wir etwas vergangenen Wahrnehmungsinhalten Ähnliches oder Unähnliches uns vergegenwärtigen, unter diesen weiteren Begriff der „Wahrnehmung" gefaßt. Erinnern, Wahrnehmen im engeren Sinn und Erwarten einer Summe mehr oder minder ähnlicher und verschiedener Inhalte macht das wahrnehmende Kennenlernen (cognitio) aus. Auf der anderen Seite geht die Frage nach dem „Warum" stets auf den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, es handelt sich also in der scientia stets um ein Erkennen der Wirkung aus der Ursache oder umgekehrt. Wissenschaftliche Erkenntnis, so folgert Hobbes sogleich weiter, gibt es nur von dem, was wirkt und Wirkungen empfängt, von dem, was in der Zeit entsteht, vergeht, sich verändert, von der zeitlichen Welt der Dinge.

Die Erkenntnis der in der Erfahrung gegebenen Phänomene, d. h. der in der Wahrnehmung unterschiedenen Einzeltatsachen aus ihren Ursachen soll

zweitens „per ratiocinationem" geschehen. Auch dieser Begriff der ratiocinatio soll zunächst noch die wissenschaftliche Einsicht von der bloßen erfahrungsgemäßen Erwartung unterscheiden. Positiv wird dann das ratiocinari sogleich genauer als Schließen, als computare, als Addieren und Subtrahieren bestimmt. Wissenschaft also gibt es nur von dem, was zusammensetzbar und zerlegbar ist, was durch Hinzutreten und Fortnehmen von Teilen sich verändert: von der Welt der zusammensetzbaren Dinge im Raum.

Der ratiocinatio nun ist noch eine Bestimmung hinzugefügt: per rectam ratiocinationem sollen die Erkenntnisse der Wissenschaft gewonnen sein, durch ein Schlußverfahren, das uns wahre, oder wie Hobbes sogleich dafür auch sagt, wohlbegründete Erkenntnisse liefert („excludit doctrinam omnem non modo falsam, sed etiam non bene fundatam, nam quae recta ratiocinatione cognoscuntur, ca falsa aut dubia esse non possunt", cap. I, 8). Nun gibt es „Wahrheit" und „Falschheit" nur bei Sätzen, die ihrerseits der Worte bedürfen, die Wissenschaft ist also ein Inbegriff von Sätzen, die in einem logisch einsichtigem Begründungszusammenhang geordnet sind. Jeder Satz besteht aus zwei Namen, ihre Verbindung durch die Copula bedeutet, daß der Gegenstand, dem der eine Name (der die Rolle des Subjekts im Satze spielt) beigelegt wird, auch mit dem zweiten (dem Prädikatsnamen) zu bezeichnen ist. „Wahr" ist ein solcher Satz dann, wenn wirklich alle Gegenstände, die durch den Subjektsnamen zusammengefaßt werden, auch zu den Gegenständen, denen der Prädikatsname zukommt, gehören, wenn sie also einen Teil der letzteren ausmachen oder wenn das „Prädikat" das „Subjekt" in sich enthält (cap. III). Das Erkennen der Wahrheit eines Satzes ist das Erkennen dieses Enthaltenseins, die Erkenntnis schreitet also fort vom Allgemeineren zum Spezielleren.

Von hier aus gesehen erscheint die Wissenschaft zunächst als ein System einander über- und untergeordneter terminaler Festsetzungen. Es gibt „Körper", die in „belebte" und „nicht belebte" zerfallen, während sich unter den „belebten" wieder die „empfindenden" von den „nicht empfindenden" und unter den ersteren die „vernünftigen" von den „nicht vernünftigen" trennen lassen. Gehe ich von diesem nominalen System aus, so kann nach dem einzigen formalen Prinzip, das das Denken kennt, nach dem Satz des Widerspruchs: „von 2 einander contradictorisch entgegengesetzten Namen kommt einem jedem beliebigen Ding einer zu und der andere nicht zu, geschlossen werden, daß ein ‚vernünftiges' auch zugleich ein ‚lebendiges' und ‚empfindendes' Wesen ist (cap. II, 8 u. 15)." Nun sind aber Worte und Sätze nicht bloße Namen, sondern Namen für vorstellbare Dinge, deren Ideen sie im Bewußtsein des Sprechenden zu fixieren, in dem des Hörenden hervorzurufen bestimmt sind. Jeder Name bedarf daher einer Definition, die deutlich macht, für welchen Gegenstand bzw. für welche Idee der Name steht. In dieser Definition müssen wir uns auf Wahrnehmung beziehen, denn nur die Wahrnehmung zeigt uns das „Was" der Gegenstände. Aber diese Wahrnehmung muß zugleich eine zergliedernde und unterscheidende sein, wenn sie den Sinn

der allgemeinen Namen uns deutlich machen soll, die nicht einen einzelnen Gegenstand, sondern eine Mehrheit von Gegenständen mit Rücksicht auf Bestimmte gleiche Züge bezeichnen. So ist das Definieren ein exemplifizierendes Wahrnehmen und ein Zergliedern des wahrgenommenen Gegenstandes.

Wollen wir nun in der Definition nur das „Was" des benannten Gegenstandes überhaupt kennen lernen, das zu definierende Wort mit Sinn erfüllen, so genügt ein Exemplifizieren, ein wahrnehmender Hinweis auf den oder die gemeinten Gegenstände, bei dem Wort „Mensch" z. B. der Hinweis auf einen bestimmten oder eine Reihe von Menschen. Gehen wir dagegen aus auf die Beantwortung der Frage nach dem „Warum" — auf die systematisch-vollständige Beantwortung dieser Frage auf dem Wege der ratiocinatio, nicht auf einzelne assoziativ bedingte Erwartungen — müssen wir die wahrgenommenen Phänomene zunächst bis in ihre letzten einfachsten Faktoren zerlegen und nur da, wo eine weitere Zerlegung, d. h. eine weitere unterscheidende Heraushebung von einzelnen Zügen nicht mehr möglich ist, uns mit der exemplificierenden Wahrnehmung begnügen. Noch genauer: wir müssen die Zerlegung so und soweit führen, daß wir alle den betreffenden benannten Gegenstand auszeichnenden allgemeineren und spezielleren Züge erkennen und zu bezeichnen vermögen. Wir müssen das, weil wir in der Erkenntnis des „Warum" stets vom Universalsten ausgehen und damit von den Teilen zum Ganzen gehen müssen. In der wahrnehmenden Erkenntnis des „Was", der Beschaffenheit eines Gegenstandes gehen wir aus von dem in seiner Totalität der Wahrnehmung gegebenen Ding, das wir dann weiter, indem wir es mit anderen vergleichen, in die einzelnen Momente zerlegen, die es mit jenen anderen gemeinsam hat und die es von ihnen unterscheiden; in der Erkenntnis der Entstehung, des ursächlichen Zusammenhangs der Dinge, müssen wir uns erst über die Entstehung, über die Ursachen und Folgen der allgemeinsten Züge klar werden, um dann, soweit wie es möglich ist, auch die speziellen und individuellen Momente zu erklären, müssen also das Ding nicht im ganzen, sondern bereits in dieser Zergliederung und Unterscheidung betrachten. Wollen wir wissen, was ein Quadrat ist, so beziehen wir uns zunächst auf ein gezeichnetes Quadrat und konstatieren dann weiter, daß es sich hier um eine von gleichlangen geraden Linien begrenzte rechtwinklige Figur handelt. Wollen wir wissen, wie eine solche Figur zustande kommt, so müssen wir zuerst fragen, wie überhaupt eine Linie, eine gerade Linie, eine Ebene, ein Winkel, dann eine Gerade von bestimmter Länge, ein rechter Winkel usw. entsteht. „Gold" zeigt sich unserer vergleichenden Wahrnehmung als ein Körper von bestimmter Festigkeit, Farbe, Schwere usw., die Frage, wie Gold entsteht, zeigt sich abhängig von der Beantwortung der allgemeineren Fragen, wie Festigkeit überhaupt, Farbe überhaupt usw. entstehen können (cap. VI, 4).

Soweit enthält der erste Teil der Schrift über den Körper Dinge, die ähnlich auch in den früheren Schriften gesagt sind, nur in systematischer Zusammenfassung.

Nun begegnet aber dieser ganze Gedankengang einer prinzipiellen Schwierigkeit. Die Wissenschaft soll als erklärende Wissenschaft vom Allgemeinsten und seinen Ursachen ausgehen und zum Spezielleren stufenweis fortschreiten. Das „Allgemeine“ aber ist das, was viele Einzeldinge gemeinsam, d. h. gleich, ähnlich haben, allgemein ist die Bedeutung des Wortes, mit dem wir mehrere Einzeldinge um bestimmter gleicher Züge willen benennen, das Speziellere und Individuelle sind die die Dinge unterscheidenden Merkmale. Um das Allgemeine und Allgemeinste der Dinge zu finden und um die richtige Stufenleiter der rücksichtlich ihrer Allgemeinheit einander über- und untergeordneten Termini zu fassen, sind wir also auf den Vergleich, auf die vergleichende Wahrnehmung der einzelnen Dinge angewiesen. Dieser Vergleich aber kann uns offenbar niemals die Gewähr der Vollständigkeit geben, ich kann bei der unendlichen Zahl der der Wahrnehmung sich darbietenden Gegenstände, bei der Unvollendbarkeit des Vergleichs „aller“ Gegenstände miteinander und einer auf einen solchen Vergleich gegründeten Begriffsbildung nie sicher wissen, ob ich wirklich die allgemeinsten, überall wiederkehrenden Accidenzen der Dinge gefunden habe, ich kann ebensowenig, wenn wirklich nur der durch direkten Vergleich festgestellte größere oder geringere Umfang des Begriffs über den Grad seiner Allgemeinheit entscheidet, jemals endgültig wissen, ob wirklich die Accidenzen der Dinge in dieser Weise einander über- und untergeordnet sind, wie es die von uns aufgestellten Termini in ihrer Über- und Unterordnung darstellen. Hält man daher daran fest, daß unsere ganze Begriffsbildung nur auf einem solchen Vergleich beruht, so wird die Geltung der ganzen Wissenschaft zu einer nur vorläufigen hypothetischen Geltung, soweit sie Geltung für die wirklichen Dinge sein soll und insbesondere gerade die allgemeinsten „Formen“, von denen die erklärende Wissenschaft ausgehen soll, werden zu einem bloßen unsicheren Ansatz der Deduktion.

Nun sahen wir, daß diese Folgerung auch Hobbes an sich gar nicht fern liegt, daß er verschiedentlich Wendungen gebraucht, die in ihrem Sinn gehalten sind. Aber wir wissen auch, daß er sich nie restlos zu ihr bekannt hat und daß, was ihn von ihr zurückhält die selbstverständliche Überzeugung von der Richtigkeit, ja Unerschütterlichkeit seines materialistisch-naturalistischen Ausgangspunktes, und der Wunsch ist, ihn als einzig mögliche Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntnis zu erweisen. Dieser Wunsch, seine Erkenntnistheorie zum abschließenden Beweis der ihm von Anfang an (schon im kurzen Traktat über die ersten Prinzipien) feststehenden Prinzipien seiner Metaphysik zu verwerten, drückt der Darstellung in de corpore den ihnen eigenen Stempel auf.

Selbstverständlich kann dieser Beweis bei Hobbes kein Beweis aus reiner Vernunft sein; die Erkenntnis des Inhalts unserer Begriffe und ihres Verhältnisses zueinander kann sich nur auf Wahrnehmung stützen. Dann aber bleibt nur eine Erkenntnismethode übrig, die uns nicht durch unbegrenzt fortschreitende Vergleichung der verschiedenen Dinge miteinander, sondern im einzelnen Ding, durch vergleichende auf im einzelnen Ding unterscheid-

bare Teile gerichtete Betrachtung das „Allgemeine" und das ihm untergeordnete Besondere erfassen läßt. Dem Bedürfnis einer solchen Methode entspricht nun Hobbes durch die schon früher erwähnte merkwürdige Theorie, die das „Allgemeine" des Dinges mit dem von Weitem und daher unbestimmt gesehenen Ding identifiziert. „Si quis e longinquo aliquid obscure videat, etsi nulla sint imposita vocabula, habet tamen ejus rei ideam eandem, propter quam impositis nunc vocabulis dicit eam rem esse corpus. Postquam autem propius accesserit, videritque eandem rem certo quodam modo nunc uno, nunc alio in loco esse, habebit ejusdem ideam novam, propter quam nunc talem rem animatam vocat. Postremo cum stans in proximo figuram ejus videat, vocem audiat, aliasque res quae signa sunt animi rationalis perspiciat, habet quoque ideam tertiam, etiamsi nomen ejus nullum adhuc fuerit; eandem scilicet propter quam dicimus aliquid esse rationale. Denique quando totam rem ut unam plene jam et distincte visam concipit, illa idea composita est ex praecedentibus, atque hoc modo componit animus ideas praedictas, eodem ordine quo in oratione componuntur haec nomina singula corpus, animatum, rationale, in unum nomen corpus animatum rationale sive hominem." „„Patet ergo quomodo animus concepta componit. Rursus si quis hominem astantem videat, concipit totam ejus ideam, si vero recedentem sequatur oculis tantum, amittet ideam earum rerum quae signa erant rationis, attamen idea animati oculis inhaerebit, itaque ex tota idea hominis, id est, corporis animati rationalis subducitur idea rationalis, residua est corporis animati; deinde paulo post in distantia majore amittetur idea animati, residebit idea corporis tantum, tandemque cum prae distantia amplius conspici non potest, tota idea ab oculis evanescit" (cap. I, 3).

Man sieht, wie hier zunächst die Erkenntnis jeden einzelnen Gegenstand in eine endliche Anzahl von Accidenzen auflöst, bzw. aus ihnen zusammensetzt. Diese Accidenzen sind einerseits wahrnehmbare, also individuelle Gebilde, sie umschließen und enthalten einander, andererseits wie eben das Allgemeine das Besondere in sich schließt. Das Ding ist die Summe seiner Accidenzen, sie sind seine Teile, aber die „Teile" seiner „Natur", nicht seiner „Masse". Das „Allgemeine" (Körper) enthält das minder Allgemeine (Lebendigkeit, Vernünftigkeit) als Spezialbestimmungen, ist aber doch zugleich das für sich Erkennbare und Wahrnehmbare, was übrig bleibt, wenn wir vom Gesamtdinge jene Spezialbestimmungen „abziehen". Alles Erkennen ist ein „Zusammensetzen" und „Abziehen", ein „Addieren" und „Subtrahieren", dies Addieren und Subtrahieren aber ist zugleich ein begriffliches Subsumieren und ein Beurteilen eines Gegenstandes, es ist derselbe Gegenstand, den ich als Körper, als belebten Körper usw. erkenne. Endlich erscheint dieses „Addieren" und „Subtrahieren" als ein sukzessives Entstehenlassen des Dinges, nicht in der Realität, aber in unserem Bewußtsein, in der Idee, in der Imagination. Angewandt auf die Welt im Ganzen und die Wissenschaft von der Welt, führt das zu jenem eigentümlichen Verfahren, von dem schon früher die Rede war, die grundlegende Erkenntnis der Dinge mit der gedanklichen

Aufhebung der Welt der Dinge, „a ficta universi sublatione" beginnen zu lassen — mit jenem Nichts, in dem auch der wahrgenommene Körper endet, wenn wir, das wahrnehmende Subjekt, immer weiter von ihm fortrücken — um sie dann in wachsender Differenzierung der Gedanken wieder aufzubauen und so eine Stufenfolge von Accidenzen und von Terminis zu gewinnen.

Daß sich Hobbes in dieser Theorie von der streng nominalistischen Auffassung, wie sie vorher entwickelt wurde, ziemlich weit entfernt, ist unverkennbar. Man braucht nur die Art, wie hier von einem wortlosen ratiocinari gesprochen wird, mit den zahlreichen Wendungen zu vergleichen, in denen alle Begriffsbildung auf die zusammenfassende Funktion des Wortes zurückgeführt wird. Allerdings finden wir in den Elements of law (cap. III, 7) eine gewisse Vorbereitung der Theorie. Es wird dort von dem Unterschied der Klarheit und Dunkelheit in unseren Vorstellungen gesprochen und die größere Klarheit der Vorstellung auf das Bemerken einer größeren Zahl von Einzelheiten zurückgeführt, die „dunkle" Vorstellung repräsentiert uns nur das Ganze, die klare das ganze Objekt in spezialisierterer Auffassung. Und dann wird weiter hinzugefügt, daß vor allem beim zeitlichen, aber auch beim räumlichen Fernerrücken des Objekts seine Vorstellung mehr und mehr zu jenem unanalysierten Ganzen verschmilzt, beim Näherkommen sich klärt.[1] Dieser an die Theorie des Allgemeinen in de corpore erinnernde Gedanke ist jedoch bezeichnenderweise im Leviathan, in dem das nominalistische Prinzip am konsequentesten durchgeführt ist, wieder verschwunden. Zwar wird auch hier, indem alles Erkennen als „Addieren" und „Subtrahieren" näher bestimmt wird, davon gesprochen, daß es nicht nur ein Addieren und Subtrahieren in der Arithmetik, also ein solches von Zahlen, gebe, sondern auch in der Physik (von Geschwindigkeiten und Kräften), endlich in der Logik. Aber hier kennt Hobbes kein „Addieren" eines Gegenstandes aus seinen allgemeineren und spezielleren Accidenzen, sondern nur ein solches von Worten: Das bejahende Urteil entsteht, indem wir 2 allgemeine Worte, der Schluß, indem wir 2 Urteile addieren.

In gewissem Sinn erreicht Hobbes durch seine merkwürdige Theorie dasselbe, was Descartes durch seinen — von Hobbes abgelehnten — Attributsbegriff erreicht. Wie das Attribut (die Ausdehnung oder der Raum, das Bewußtsein, so ist die unbestimmte Gestalt, in der ich den von fern gesehenen Gegenstand nur als „Körper überhaupt" erkenne, einerseits ein Allgemeines gegenüber den „Modi" (alle körperlichen Modi sind modi extensionis, alle seelischen Modi modi cogitationis) bzw. gegenüber den spezielleren Formen, in die der „Körper überhaupt" beim Näherkommen sich differenziert (corpus animatum, rationale etc.), und andererseits doch auch wieder nicht nur ein abstraktes Moment, sondern ein selbständig Existierendes oder mindestens Vorstellbares, von dem wir ausgehen können in der Er-

[1] „To see at great distance of place, and to remember at great distance of time, is to have like conceptions of the thing: for there wanteth distinction of parts in both; the one conception being weak by operation at distance, the other by decay."

kenntnis und aus dem wir erkennend die Modi und diese Spezialbestimmungen vollständig und in der ihnen zukommenden Reihenfolge herzuleiten vermögen. Nur daß dieser Ausgangspunkt der vollständigen und systematischen Deduktion unserer Begriffe bei Descartes eine angeborene Idee, bei Hobbes eine unbestimmte Wahrnehmung ist. Den empiristischen Einschlag verleugnet die Hobbessche Erkenntnistheorie nirgends. —

Die allgemeinsten Ideen der Dinge zu entwickeln, und das heißt genauer: die Grundlagen seiner Metaphysik logisch zu rechtfertigen, ist die Aufgabe des zweiten Teils der Schrift über den Körper. Wie Descartes auf die in seiner Erkenntnistheorie entwickelten Prinzipien des „cogito ergo sum" und der mathematischen Methode seinen Dualismus gründet, so benutzt Hobbes hier seine erkenntnistheoretischen Prinzipien zu dem Nachweis, daß der materialistische Ausgangspunkt seiner Metaphysik die einzig mögliche Grundlage einer wissenschaftlichen Welterkenntnis bildet. Ansätze zu einer solchen Begründung treten uns schon vorher entgegen — ich erinnere an den vorhin zitierten Gedanken: da alles Erkennen ein Addieren und Subtrahieren ist, kann es Erkenntnis nur von Gegenständen geben, die ihrer Natur nach der Vermehrung und Verminderung, der Zerlegung und Zusammensetzung fähig sind: von körperlichen Dingen im Raum — aber in prinzipieller und systematischer Form wird eine solche Deduktion der metaphysischen Grundsätze und Grundbegriffe erst an dieser Stelle versucht.

Alles Erkennen muß, wie wir wissen, ausgehen von den Phänomenen, den Inhalten des Bewußtseins. Denken wir uns also zunächst bloß diese Phänomene als vorhanden, denken wir die Dinge selbst, die wirkliche Welt als aufgehoben. Daß wir dies können, daß wir in Gedanken die Welt (genauer: die Welt außerhalb unserer Person) aufheben und doch die Phänomene, wenigstens als Erinnerungsbilder, übrig behalten und mit ihrer Hilfe eine Erkenntnis der Welt uns entwickeln können, zeigt am deutlichsten, wie wir alle äußeren Dinge nur durch die Vermittlung unserer Bewußtseinsphänomene erkennen. Nun müssen wir weiter, um die Dinge zu erkennen, von ihrem allgemeinsten Wesen ausgehen und zu ihren spezielleren Bestimmungen fortschreiten; wir müssen also zunächst uns das allgemeinste Wesen der Phänomene überhaupt vergegenwärtigen — die Phänomene in der Erinnerung in eine solche zeitliche und räumliche Entfernung von uns rücken, daß ihre spezifischen Unterschiede verschwinden und wir sie in ihrer letzten, überall gleichartigen Gestalt erblicken. Als solches allgemeinstes Wesen der Phänomene erkennen wir, daß sie sich als „äußere", d. h. von außen her kommende, von unserem Geist unabhängige Phänomene, als Bilder äußerer Dinge (species rerum externarum) oder, wie Hobbes dies noch näher erklärt, als etwas geben, das zu „existieren" oder „außerhalb zu stehen" (existere sive extra starc) scheint.

Stellen wir uns nun die Phantasmen lediglich in dieser allgemeinsten Unbestimmtheit vor, die ihre spezifischen Unterschiede verschwinden läßt, so daß nur außerhalb stehende Bilder überhaupt übrig bleiben, so ist damit

zugleich für unsere Vorstellung das entstanden, was wir den „Raum", den bloßen oder leeren Raum nennen. Was wir mit diesem Worte „Raum" benennen, das ist das Unbestimmte und überall und stets Gleichartige, zu dem unsere Wahrnehmungsinhalte verblassen, wenn wir ihre sämtlichen spezifischen Unterschiede verschwinden lassen. Der Raum ist also etwas Wahrgenommenes, aber kein spezifischer Wahrnehmungsinhalt, er ist nicht etwas mit Farbe und Ton Vergleichbares und ihnen Nebengeordnetes, sondern das Allgemeine, was nun als Farbe oder Ton bei genauerer Betrachtung sich herausstellen kann. Zugleich betont Hobbes ausdrücklich, daß der Raum in dem bezeichneten Sinn etwas nur Wahrgenommenes oder Vorgestelltes, ein bloßes Phantasma ist, nicht etwas an sich Reales. Er entsteht, indem wir das Bild, die Vorstellung der Dinge zur bloßen Vorstellung von etwas Existierendem, d. h. vom Bewußtsein Unabhängigen oder „Außenstehenden" überhaupt verblassen lassen, dem also, was hier als solches unbestimmtes Phantasiebild durch unser „Denken" (das „subtrahierende" Denken in dem vorhin erörterten Sinn des Wortes) entsteht, entspricht kein bestimmter realer Gegenstand, sondern die Existenz, das „extra stare" der realen Gegenstände. So kommt Hobbes zu der uns zunächst merkwürdig anmutenden Definition: „spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est, nullo alio ejus rei accidente considerato praeterquam quod apparet extra imaginantem". Zustande kommt diese Definition natürlich nur dadurch, daß der Begriff der „Existenz" der Dinge sich für Hobbes sofort in den des „außerhalb" des Ich-Stehens verwandelt (existere sive extra stare), der Raum ist die Vorstellung des Außenstehenden als solchen, also nicht die Vorstellung eines existierenden Dinges, sondern der Existenzweise der Dinge überhaupt. Ihre Spitze richtet die Lehre natürlich gegen Descartes: nicht der Raum, die Ausdehnung ist ein an sich Reales, das den einzelnen Dingen (die sich bei Spinoza in konsequenter Weiterführung der Cartesischen Theorie völlig zu Modi des Raumes verflüchtigen) vorhergeht, sondern die einzelnen, individuellen Dinge sind das einzig an sich Reale, dem das Accidens der räumlichen Existenzweise zukommt. Es gibt keinen Raum, aus dem die Dinge entstehen, aber — das ist der Gedanke, den Hobbes an die Stelle setzt — es gibt die Raumvorstellung, aus der wir „addierend" die Vorstellung der spezifischen Dinge entstehen lassen, bzw. die wir „subtrahierend" aus der letzteren gewinnen können. Nicht ein realer Raum bleibt als letzte Bedingung ihrer Existens übrig, wenn wir die Dinge aufheben, sondern das Phantasma der Raumvorstellung bleibt übrig, wenn wir die differenzierten Dingvorstellungen aufheben, d. h. sie in die Ferne rückend verschwimmen lassen.

Wie der Raum zum Körper, so verhält sich die Zeit zur Bewegung, sie ist das Phantasma der Bewegung, genauer das Phantasma des „Früher" und „Später" überhaupt, das übrig bleibt, wenn wir das Allgemeine der Bewegung in unserer Vorstellung übrig lassen, zu dem alle Vorstellungen verschiedener, bestimmter Bewegungen zusammenfließen, wenn wir sie in die Ferne rücken lassen oder das übrig bleibt, wenn wir jene konkreten, unterscheidenden Bestimmtheiten der Bewegung eine nach der anderen abziehen. Man sieht, wie

diese ganze Lehre von Raum und Zeit auf der eigentümlichen Theorie des Allgemeinen beruht, die de corpore entwickelt.

Die allgemeinste Vorstellung, die wir vom Wirklichen überhaupt uns machen können, führt uns zum Raum. Wenden wir uns nun von der Vorstellung des Wirklichen zum Wirklichen selbst — lassen wir eines der Dinge der in Gedanken vernichteten Welt neu entstehen —, so tritt dieses Wirkliche hinzu zu dem imaginären, d. h. von uns vorgestellten leeren Raum, der in unserer Vorstellung übrig blieb, wenn wir alle Dinge und ihre spezifischen Unterschiede fortnahmen; m. a. W. dieses erschaffene Ding erfüllt einen Teil des Raumes: es ist seinem letzten Wesen nach ein Ausgedehntes, ein Raumerfüllendes. Alles Wirkliche als solches ist ein von unserm Denken Unabhängiges, außerhalb unser Existierendes, durch die Sinne Erkennbares (d. h. Ursache unserer sinnlichen Wahrnehmungen), räumlich Ausgedehntes, d. h. es ist Körper, denn eben diese Eigenschaften sind es, die wir im Begriff des Körpers denken So entspringt der materialistische Grundgedanke der Hobbesschen Metaphysik: das Letzte, an sich Existierende in der Welt ist der Körper, der seinerseits nicht etwa noch als Bedingung seiner Existenz einen leeren Raum voraussetzt, da der leere Raum lediglich der Sphäre der Phantasmen angehört. Der Gegensatz zum Hobbesschen Materialismus wird dann Henry Mores Lehre vom immateriellen realen Raum als der Bedingung der Körperwelt.

Zu dem Satz, daß alles Wirkliche Körper ist, tritt der weitere, daß alle Veränderung Bewegung sein muß, daß wir insbesondere auch die am Körper wahrgenommenen Veränderungen der sinnlichen Erscheinung auf Bewegungen zurückführen müssen. Dieser Satz wird auf einem kleinen Umweg über den Begriff des „Wirkens" und der „Ursache" und den Satz der Kausalität bewiesen. Der wichtigste Punkt in der Fassung des Kausalbegriffs bei Hobbes liegt in dem Gedanken, daß der Vorgang der Verursachung jederzeit als ein kontinuierlicher Prozeß gedacht werden muß. Das Moment der Kontinuität, des in bestimmter Richtung fortschreitenden Geschehens also ist unabtrennbar von dem Gedanken der Kausalität. Eine Wirkung aus ihrer Ursache verstehen heißt sie als Endglied einer solchen kontinuierlichen Reihe verstehen. Das Anfangsglied der Reihe als solches nennen wir die Ursache, das Agens, das Endglied als solches ist die „Wirkung", das reine Patiens; von den Zwischengliedern der Reihe ist jedes einzelne Tätigkeit und Leiden, Ursache und Wirkung, je nachdem es mit Beziehung auf das vorhergehende oder folgende Glied gedacht wird (de corp., cap. 9, 6). Ursache und Wirkung sind also nicht einfach zeitlicher Antecedens und Konsequens, durch das Band der Notwendigkeit aneinander geknüpft, sondern sie sind Antecedens und Konsequens, von denen das erstere in kontinuierlicher Reihe in das letztere übergeht. Durch die Bezugnahme auf die kontinuierliche Reihe bekommt der Begriff des Agens und Patiens, der Gedanke des „Hervorgehens" seine objektivgültige Bedeutung. Als einzige kontinuierliche Veränderung im Körper, als einziges „Wirken" des Körpers erscheint nun die Bewegung — alle Vorgänge

der realen Welt also, auf die sich die Naturwissenschaft erklärend bezieht, sind Bewegungen.[1] Auch die Empfindungen müssen wir erklären, indem wir sie als Wirkung eines aktiven Bewegungsprozesses, als Reaktion entstehen lassen. Aus der Reaktivität dieses Empfindungsprozesses wird schon in den Elements of law, dann wieder in de corpore es „erklärt“, daß das Wahrnehmungsobjekt außerhalb unseres Körpers zu stehen scheint, daß es „hinausprojiziert“ erscheint. —

[1] Es ist interessant, in diesem Punkt den Hobbesschen mit dem Leibnizschen Standpunkt zu vergleichen. Wie für Hobbes gehört für Leibniz die Kontinuität des Übergangs stets wesentlich zum Kausalprozeß, zur „Tätigkeit“ des „Wirkens“; und wie Hobbes sieht er ursprünglich gerade in der Bewegung ein „agere“. Dann aber tritt seit 1676 bei ihm der Gedanke auf, daß gerade in der Bewegung zwischen agere und pati nicht unterschieden werden kann, daß die Bewegung ein „Aggregat“ von verschiedenen Zuständen, keine „actio“ des bewegenden Körpers, sondern eine kontinuierliche „transcreatio“ Gottes ist.

III. Kapitel.

Leibniz.

Leibniz.

I. Die Entwicklung der Leibnizschen Ideen bis zur Ausbildung des Systems (1676).

Nach den bekannten brieflichen Mitteilungen an Thom. Burnet[1] und an Remond de Montmort[2] war Leibniz noch nicht 16 Jahre alt, als er die Schriften der „modernen", d. h. der Vertreter der mechanischen Naturbetrachtung kennen lernte und auf den berühmten Spaziergängen im Rosental sich zu ihren Gunsten, gegen die „substantialen Formen" entschied. Daß die von dem 17jährigen Leibniz verfaßte Baccalaureatsdissertation „de principio individui" von diesem Einfluß der mechanischen Naturwissenschaft nichts verrät, sondern im Geist und Sinn des Jakob Thomasius gehalten ist, unter dessen Leitung sie doch jedenfalls geschrieben wurde, kann ebensowenig, wie der Umstand, daß die 1664 abgefaßte kleine Schrift Quaestiones philosophicae amoeniores, ex jure collectae[3] offenbar bei vielfacher Kenntnis der neueren Physik doch den vermittelnden Standpunkt von Leibniz Lehrer Weigel widerspiegelt, ein Grund sein, an jener Leibnizschen Angabe zu zweifeln und unter Annahme einer recht unwahrscheinlichen Erinnerungstäuschung die Spaziergänge im Rosental aus dem 15. in das 20. Lebensjahr des Philosophen zu verlegen.[4] Wohl aber werden wir annehmen dürfen, daß die peripatetische Philosophie, wie sie ihm im Universitätsunterricht durch Thomasius entgegentritt, nicht spurlos an ihm vorübergegangen ist und daß der Wunsch, eine Harmonie zwischen Aristoteles und der mechanischen Naturwissenschaft herzustellen, der die Briefe an Thomasius (1668—69) erfüllt, bereits auf die Universitätszeit und ihre Nachwirkungen zurückgeht. Nach weiteren Briefstellen sind von „neueren" Autoren zuerst Bacon und Gassendi Leibniz in die Hände gefallen,

---

[1] Gerh. Phil. 3, 205.

[2] Gerh. Phil. 3, 606.

[3] Dutens IV, 3.

[4] Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg 1909. S. 49ff.

doch dürfen wir ebenso aus einer Stelle der kleinen autobiographischen Skizze „in specimina Pacidii introductio historica“ schließen, daß er bald auch Kepler, Galilei und Descartes kennen gelernt, deren Schriften ihn recht eigentlich in die mathematische Naturbetrachtung „wie in eine andere Welt“ versetzten.

Denken wir an das intensive Studium der Cartesischen Schriften, dem sich Leibniz später in Paris hingab und das sich bis auf den handschriftlichen Nachlaß erstreckte, so verstehen wir ohne weiteres, daß Leibniz später sagen konnte, er habe Descartes erst zu einer Zeit, in der seine eigenen Gedanken eine gewisse Selbständigkeit erlangt hatten, „aufmerksam“ gelesen. Es schließt das in keiner Weise aus, daß das Weltbild, das wir in den ersteren selbständigeren Schriften Leibnizens antreffen, eine Reihe von Zügen zeigt, die offenbar Cartesianischen Ursprungs sind.[1]

Cartesianisch ist zunächst die als selbstverständlich eingeführte Zweiheit von körperlicher und seelischer Substanz[2] — corpus und mens —, Cartesianisch die Definition der Seele als res cogitans, des Körpers als res extensa, die ausdrückliche Erklärung, daß außer Körper und ens cogitans nichts denkbar sei. Wenn auch abweichend von Descartes die extensio als inexistentia in spatio näher bestimmt wird, ist doch durchaus im Geist Descartes die Art, wie durch Abspaltung der körperlichen Qualitäten, durch deren Aufhebung der Körper selbst nicht aufgehoben wird, die Definition des Körpers gewonnen wird. Aber nicht nur diese Grundbegriffe, sondern auch die Art, zu argumentieren und zu denken, deren sich Leibniz in den metaphysischen Abhandlungen und zugehörigen Briefen der Jahre 1666—70 bedient, weist unverkennbar auf die Cartesianische Schule hin und hängt sicherlich mit ihr (darum nicht notwendig mit Descartes selbst; Leibniz selbst spricht mit Auszeichnung von Clauberg, den er klarer als den Meister selbst nennt) enger zusammen, als mit Gassendi, wenn auch auf diesen und Magnenus die anfängliche Hinneigung zur Atomistik zurückgehen mag, oder gar mit Bacon und auch mit Hobbes. Das A und O der Leibnizschen Beweisführung ist überall der Satz vom Grunde. Die Art aber, wie dieser Satz formuliert und verwendet wird, erinnert ganz und gar nicht an Bacons und Hobbes Prinzip der Notwendigkeit alles Geschehens, der kausalen Bedingtheit aller Naturvorgänge, sondern an den Satz vom Grunde, wie er sich im Denken Descartes durch die Diskussion der Einwände gegen seinen Gottesbeweis herausgebildet hatte: 1. „Il n'y a aucune chose existante, de laquelle on ne puisse demander qu'elle est la cause pourquoi elle existe.“ 2. „on peut demander de chaque chose, si elle est par soi ou par autruy“ . . . „c'est à savoir, que ce qui est par autruy, est par lui comme par une cause efficiente, et que ce qui est par soi, est par une cause formelle, c'est à dire, parce qu'il a une telle nature qu'il n'a pas besoin de cause efficiente“ (Desc. Op. IX, S. 184). Für alles Existierende also muß der Grund seiner Existenz entweder in seiner „essence positive“, wie sie in seiner Definition

[1] Vgl. hierzu die trotz vielem Veraltetem immer noch lesenswerte Abhandlung von D. Selver, Der Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre bis 1695; 1885.

[2] Vgl. Kabitz, a. a. O., S. 88.

zum Ausdruck gebracht wird, gefunden werden können, oder in einem Wesen außerhalb seiner gesucht werden. Entsprechend heißt es bei Leibniz in der Confessio contra Atheistas ,,omnis affectionis ratio vel ex re ipsa, vel ex aliquo extrinseco deducenda est". Und ebenso im Brief an Thomasius vom April 1669 ,,cum nihil sit in rebus sine causa, nihil etiam poni debet in corporibus, cujus causa reddi non possit ex primis eorum constitutivis. Jam causa ex iis reddi non potest, nisi per eorum definitiones. Nihil igitur ponendum est in corporibus, quod non ex definitione . . . fluat".

Wie Hobbes und Bacon, so kennt auch Gassendi nur eine Ursache des Geschehens. Die Größe und Form der Atome ist für ihn ein Letztes, keines besonderen Grundes Bedürftiges, da die Atome ewig sind. Nach Leibnizens Satz vom Grunde hebt die Ewigkeit nicht die Zufälligkeit der bestimmten Figur und Größe der Atome und damit die Notwendigkeit, für sie einen Grund zu fordern, auf, einen Grund, der uns erklärt, warum das einzelne Atom eher diese als jene Gestalt besitzt. Endlich führt die Frage nach dem Grunde der bestimmten Gestalt und bestimmten Bewegung des einzelnen Körpers zuletzt mit Notwendigkeit auf den Willen Gottes, in dem allein die plena ratio, die abschließende Ursache gefunden werden kann — ein Stehenbleiben bei einem Regreß ins Unendliche ist durch die Fassung des Satzes vom Grunde selbst ausgeschlossen. (Man vergleiche hier namentlich auch die bezeichnende Formulierung des Gedankens in dem der ars combinatoria vorausgeschickten Gottesbeweise: die Frage nach der Ursache der bestimmten Bewegung eines einzelnen Körpers führt uns zu einer unendlichen Reihe von Körpern, von denen der eine seine Bewegung auf den anderen überträgt, diese ganze Reihe, das ganze in Bewegung befindliche körperliche Universum aber können wir nun in Gedanken zusammenfassen, als Ganzes betrachten und fragen, woher es seine Bewegung hat; da der Grund nicht in ihm selbst liegt, ein körperliches außerhalb der ganzen Körperwelt nicht mehr existiert, bleibt als Bewegendes nur eine Substantia incorporea, und zwar infinitae virtutis, Gott, übrig.) Gewiß ist in diesen Gedankengängen die Idee des ,,ersten Bewegers" Aristotelisch, aber die Grundlagen des ganzen Beweises sind wesentlich Cartesisch und die Art, wie im 2. Brief an Thomasius Aristoteles in Gegensatz zu den substantialen Formen und in Zusammenhang mit der mechanischen Naturerklärung gebracht wird, macht schon äußerlich den Eindruck einer etwas gewaltsam hergestellten Harmonie.

Zugleich geht nun die Entwicklung bei Leibniz deutlich in diesen ersten Schriften nach einer Richtung, in der wir sie auch sonst in der Cartesianischen Schule gehen sehen, nach jener Richtung nämlich, die konsequent fortgesetzt im Occasionalismus münden muß. Was aus der Essenz, dem Begriff, der Definition des Körpers folgt, sind nur allgemeine Möglichkeiten: die figurabilitas und die mobilitas. Definieren wir den Körper als das im Raume Existierende (inexistentia in spatio), so folgt nach der Conf. c. Ath., daß der Körper, als im Raum Existierendes irgendeine Größe und Gestalt besitzen als im Raum Existierendes, oder was dasselbe besagt, einen Ort Ein-

nehmendes, beweglich sein muß, nicht dagegen folgt, daß er eine bestimmte Bewegung wirklich besitzt, folgt die bestimmte Figur und Größe, die ihm tatsächlich zukommt; im Brief an Thomasius wird die Beweglichkeit als Konsequens der in den Begriff des Körpers aufgenommenen Undurchdringlichkeit gefaßt (corpus crassum quiddam est et impenetrabile et per consequens alio occurrente mobile). Die abstrakte Möglichkeit der Bewegung, Figur und Größe der Körper gründet in ihrem Attribut, die konkrete Wirklichkeit der bestimmten Bewegung und Gestalt im schöpferischen, wirkenden Willen Gottes. Man beachte dabei, daß Leibniz auf dem Boden der nominalistischen Doktrin steht, die schon in der Baccalaureatsdissertation de principio individui zum Ausdruck kam: Individuum tota sua entitate individuatur, d. h. die vollständige Bestimmtheit macht das Individuum, das zugleich allein „Wirklichkeit" besitzt. Die Begriffspaare „allgemein Möglich" und „individuell Wirklich" einerseits und „abstrakt unbestimmt" und „zu voller Konkretion bestimmt" andererseits fallen für ihn zusammen.

Ein Unterschied von Descartes liegt darin, daß schon in der Confessio c. Ath. zwischen Raum und Körper unterschieden wird, der Körper ist nicht der Raum, sondern das im Raum Existierende, eine Unterscheidung, die schon durch die atomistische Struktur der Materie, der Leibniz hier zustimmt, selbstverständlich wird. Ferner wird schon hier die Konsistenz der Atome als etwas nicht weiter Ableitbares, nur auf den Willen Gottes Zurückführbares bezeichnet. In den Briefen an Thomasius wird diese Konsistenz, die Antitypia oder Resistentia in die Definition des Körpers mit aufgenommen, der Körper zu dem, was durch seine Undurchdringlichkeit den Raum erfüllt. Zugleich erscheint die Atomistik verlassen zugunsten der Vorstellung einer kontinuierlichen Raumerfüllung. Diese letzte Veränderung aber hängt mit einer wichtigeren Wandlung zusammen: Das Wirken Gottes wird enger und schärfer als ein „Bewegen" gedacht; durch die Bewegung, die Gott in die den Raum kontinuierlich erfüllende Masse, die „erste Materie" des Aristoteles, hineinbringt, sondern sich erst die einzelnen Dinge voneinander, entstehen die bestimmt umgrenzten Figuren; bestimmt geformte, d. h. begrenzte Dinge setzen zu ihrer Entstehung ein sich Trennen der einzelnen Teile der Materie und damit aktuelle Bewegung voraus. Wir haben auf der einen Seite die Materie, aus deren Wesen figurabilitas und mobilitas sich ergibt, auf der anderen Seite die von Gott gewirkte wirkliche Bewegung, die wirkliche bestimmte Figuren schafft.[1] Einen gewissen Zusammenhang mag dieser Gedankengang wohl mit Aristotelischen Begriffen haben; wenn es schon in dem Gottesbeweis im Anfang der ars combinatoria heißt „substantiam voco, quicquid movet aut movetur", so ist das wohl sicher Aristotelische Reminiszenz, aber ich möchte doch annehmen, daß in jener Gleichsetzung von agere und movere auch eine gewisse Anlehnung an Hobbes steckt. Deutlicher wird die Beeinflussung durch Hobbes

---

[1] Inwiefern in diesen Ausführungen Leibnizens Unklarheiten und Widersprüche stecken sollen, wie Kabitz (a. a. O., S. 61) behauptet, vermag ich nicht einzusehen.

ja erst im Juli 1670, indessen hat Leibniz doch unzweifelhaft, wie aus der ars combinatoria hervorgeht, Hobbes schon vor 1666 aufmerksam gelesen gehabt. Schließlich ist im Auge zu behalten, daß es sich, wie schon gesagt, um eine Entwicklung handelt, die ihre Parallele im Okkasionalismus hat.

Nachdem die bestimmte Gestalt und Größe der Dinge auf die Wirkung der Bewegung zurückgeführt ist, geschieht dasselbe mit der im Brief an Thomasius zur zweiten Grund- und Wesenseigenschaft des Körpers erhobenen resistentia, antitypia oder Undurchdringlichkeit. Es geschieht das zuerst in der von Kabitz erstmalig veröffentlichten Skizze „de rationibus motus" aus dem Herbst 1669: „durities et mollities non sunt differentiae in corporibus reales (quales sunt magnitudo, figura et motus) sed tantum sensuales, quales sunt omnes qualitates sensibiles. Durities autem illa quae sensu percipitur, nihil aliud quam resistentia est, resistentia omnis est motus, ea igitur tantum dura sunt, quorum partes superficiales ita forti motu moventur, ut extrinseci impellentis impetum retundant" (§ 13).

Vielleicht am schärfsten werden dann die Konsequenzen dieser ganzen Gedankenentwicklung in dem theor. 3 der als III. Beilage im Anhang seines Buches von Kabitz veröffentlichten Skizze gezogen: Aus dem Wesen, der Essenz oder Definition des Körpers folgen „magnificabilitas, figurabilitas und locabilitas" als „potentiae corporis"; alle Aktualisierung dieser Möglichkeiten aber geschieht auf dem Wege der Bewegung, so daß die mobilitas als letzte grundlegende Potenz des Körpers, alles exercitium der Potentia aber, alle actiones und passiones der Körper als Bewegungen erscheinen.

Mit der Erklärung der Kohärenz und Undurchdringlichkeit durch Bewegung ist Leibniz zu einer rein geometrischen Definition des Körpers zurückgekehrt: „Omnia corpora non differunt nisi magnitudine, figura et motu." Die Beschäftigung mit den Gesetzen der Bewegung, die Huyghens aufgestellt hatte, veranlassen ihn zunächst in dem erwähnten Fragment „de rationibus motus" zu einer Ableitung der Stoßregeln, wie sie sich aus seiner Definition des Körpers zu ergeben scheinen. Eine Hauptrolle spielt dabei der Gedanke, daß der absolut ruhende Körper als solcher nicht wirken kann — agere ist movere — also auch der auf ihn eindringenden Bewegung keinen Widerstand entgegensetzt. Jeder noch so große ruhende Körper wird durch den Anstoß eines noch so kleinen bewegten Körpers in Bewegung versetzt werden. Aus demselben Grunde folgt, daß kein ruhender Körper Kohärenz besitzt, daß endlich ein ruhender Körper den auf ihn anprallenden bewegten Körper nicht zurückzustoßen vermag. Wie scharf sich Leibniz in diesen rein geometrisch abgeleiteten Bewegungsgesetzen früheren eigenen Ansichten entgegenstellt, zeigt ein Vergleich mit der Conf. c. Ath., in der auf die Eigenschaft der „consistentia" die 3 allgemeinen Phänomene der Körperwelt zurückgeführt werden: „quod corpus grande parvo impellenti non cedit, quod corpora aut partes corporum sibi invicem cohaerent, quod corpus durum corpori non cedenti impingens reflectitur" (Gerh. IV., 108).

Der Widerspruch, der sich zwischen den aus der geometrischen Definition des Körpers abgeleiteten Bewegungsgesetzen und der Erfahrung scheinbar auftut, führt zu der Gegenüberstellung der „Theorie der abstrakten" und der „Theorie der konkreten Bewegung" (1670). D. h. daß die wirklichen Körper scheinbar den Gesetzen der abstrakten Bewegung nicht gehorchen, muß erklärt werden aus der „gegenwärtigen Ökonomie der Dinge", aus ihrem tatsächlichen, von Gott geschaffenen Bewegungszustand. Wenn ein harter Körper, auf einen anderen geworfen, zurückspringt, so liegt das an der besonderen Eigenschaft ihrer Elastizität, die ihrerseits durch die Zirkulation des Äthers erklärt wird, die Kohärenz des Körpers ist eine Folge der unsichtbar kleinen Bewegungsanstöße (conatus) ihrer Teile, die zu einer Art Durchdringung ihrer Grenzen führen muß, wenn scheinbar der Bewegungsanstoß, den ein kleiner bewegter einem „ruhenden" größeren Körper erteilt, wirkungslos bleibt, so ist das ein durch die mangelnde Schärfe unserer sinnlichen Wahrnehmung bedingter Schein.

In den ersterwähnten Schriften (Ars. comb., Conf. c. Ath., Briefe an Thomasius) war geschieden worden zwischen den allgemeinen Folgen des Wesens, der Essenz, der Definition (essentia seu definitione) der Dinge und ihrer bestimmten konkreten Beschaffenheit als individuell wirklicher Dinge, deren Grund der freie Wille Gottes ist (existentia seu arbitrio Dei). Jetzt werden die allgemeinen Folgen des Wesens oder der Definition des Körpers zu den allgemeinen Gesetzen der Bewegung; der Wille Gottes schafft die wirkliche Bewegung und ihre Verteilung in der Körperwelt, beide Faktoren zusammen sollen Dasein und Beschaffenheit der in der Erfahrung gegebenen Welt erklären.

Die geometrische Ableitung der Bewegungsgesetze in der Theoria motus abstracti gründet sich auf 2 Grundlagen zunächst: die Definition des Körpers als des im Raum Befindlichen oder sich Ausdehnenden, die des Wirkens als eines Bewegens. Bei der genaueren Ableitung aber zeigt sich hier ein Unterschied. Eine Reihe von Gesetzen, wie z. B. dies, daß der bewegte Körper durch den Anstoß seine Bewegung auf den ruhenden restlos überträgt, daß gleichgerichtete Bewegungsantriebe auf denselben Körper übertragen sich addieren, entgegengesetzt gerichtete mit ihrer Differenz zur Wirkung kommen, lassen sich rein aus den bezeichneten Voraussetzungen unter Berufung auf das Axiom, daß das Ganze größer ist als der Teil, herleiten, sie lassen sich ohne weiteres aus den Voraussetzungen errechnen. Nehmen wir dagegen den Fall, daß 2 schief gegeneinander gerichtete Bewegungsantriebe von der gleichen Geschwindigkeit *a* auf denselben Körper einwirken, so sagt uns freilich nach Leibniz auch die Vernunft, wie der Körper sich verhalten wird: nämlich daß er eine mittlere Richtung einschlagen und in ihr mit der Geschwindigkeit *a* sich fortbewegen wird.[1] Auch dieses Gesetz betrachtet Leibniz,

[1] Si conatus incomponibiles sunt aequales, plaga mutuo deceditur, seu tertia intermedia, si qua dari potest, eligitur, servata conatus celeritate (Gerh. IV, S. 232).

wie gesagt, als a priori erkennbar und begründbar, aber es ist nicht rein aus den genannten Prinzipien der Arithmetik erkennbar, sondern wir berufen uns zu seiner Begründung auf das Prinzip, das nichts in der Welt ohne vernünftigen Grund geschieht — nihil fit sine ratione. Nur aus diesem Satz folgt der allgemeine Gedanke, daß ein Körper, zwischen 2 Bewegungen gestellt, die sich nicht direkt addieren oder subtrahieren lassen, eine mittlere Richtung „wählen" wird, ein Gedanke, den Leibniz zugleich mit dem anderen in Beziehung bringt, daß die Veränderung stets eine möglichst geringe sein muß.

Diese Ausführungen sind nach mehr als einer Hinsicht interessant. Sie zeigen, wie der Satz vom zureichenden Grunde, der, wie man sich erinnert, die Hauptrolle in der Leibnizschen Beweisführung der metaphysischen Frühschriften spielte, eine gewisse Änderung des Sinnes erfährt. Er bedeutete ursprünglich, daß jede „affectio", jede Bestimmtheit eines Dinges, aus dem Wesen des Dinges selbst oder aus einer auf das Ding einwirkenden Ursache ableitbar, in ihm — gebrauchen wir den Descartesschen Ausdruck, der dem Sinne nach durchaus zutrifft — eminenter oder formaliter enthalten sein müsse. Damit hatte der Satz vom zureichenden Grunde als formales Beweisprinzip nicht etwa eine Stellung neben dem Satz des Widerspruchs, sondern er drückte die Forderung aus, daß alles Seiende aus seinem Grunde in oder außer ihm deduziert werden solle, welche Deduktion selbst nach dem Satz des Widerspruchs zu geschehen hatte. Demgemäß findet auch in den Korollarien der Disputation von 1666 unter den Prinzipien der Logik nur der Satz vom Widerspruch, nicht der des zureichenden Grundes eine Stelle (Gerh. IV, S. 41). In der Theoria motus abstracti dagegen gibt es Sätze, für deren Ableitung man sich auf einen besonderen „Satz vom Grunde" neben dem Satz des Widerspruchs (bzw. dem Satz, daß das Ganze größer ist als der Teil) stützen muß. Zugleich erhält dieser Satz vom Grunde bereits einen deutlich teleologischen Charakter: seine Geltung gibt den Dingen den Anschein einer „bewundernswürdigen, aber notwendigen" Klugheit, die von der blinden Notwendigkeit eines rein geometrisch-phoronomischen Zusammenhangs sich unterscheidet, von den Gedanken, die aus diesem Satz vom Grunde folgen, wird gesagt, daß sie auch in der scientia civilis herrschen. Dabei aber handelt es sich hier trotzdem um eine logisch-mathematische Ableitung, um eine Ableitung allgemeiner Sätze, nicht um eine solche der speziellen Bedingungen, deren Wirklichkeit auf den unmittelbaren Willen Gottes zurückgeht, um eine Deduktion innerhalb der Theorie der abstrakten, nicht der konkreten Bewegung. Ein teleologisch gefärbter Satz vom Grunde tritt als Beweisprinzip der rationalen Grundlagen der Physik neben den Satz des Widerspruchs.

Unabhängig davon aber gewinnt der teleologische Gesichtspunkt auch Eingang in die Theorie der konkreten Bewegung. Schon in der Conf. c. Ath. findet sich die gelegentliche Wendung, Gott habe „ob rerum pulchritudinem" diese bestimmte Beschaffenheit der Größe, Figur, Bewegung der Dinge ausgewählt. Am Schluß der Theoria motus concreti aber, die aus dem von Gott geschaffenen Bewegungszustand der Dinge Licht, Schall, Magnetismus,

Elastizität usw. erklärt, heißt es „atque hic admirari licet praxin Dei in oeconomia rerum geometricantis". Insbesondere scheint, daß, je schärfer der Gegensatz zwischen den in der Erfahrung beobachteten und den rational aus dem Wesen des Körpers abgeleiteten Gesetzen der Bewegung Leibniz zum Bewußtsein kommt, je größere Bedeutung also der von Gott geschaffene wirkliche Bewegungszustand der Dinge bekommt, er auch um so mehr auf teleologische Gesichtspunkte hier zu rekurrieren sich veranlaßt sieht, wenigstens heißt es in dem nachgelassenen Dialog „Phoranomus seu de Potentia et Legibus Naturae" (von Gerhardt publiziert, Arch. f. Gesch. d. Phil. I, S. 576ff.): daß in der Erfahrung es sich anders als nach den Gesetzen der abstrakten Bewegung zu verhalten schien „hoc systemati tribuebam sapientia supremi rerum autoris stabilito, in quo omnia justissimis legibus coercentur". Die Beschaffenheit der Dinge, die die Th. m. concreti entwickelt, wird zu einer künstlichen Veranstaltung,[1] durch die Gott gewisse Folgen der geometrischen Bewegungsgesetze verhindert. In ähnlichem Sinn heißt es in dem Brief an Thomasius vom Dezember 1670 (Gerh. I, 32ff.): „prima mens res sic instituit initio, ut non sit ei facile ad conservationem rerum opus extraordinario concursu, prorsus ut illum automatopoeum nemo laudaverit, qui quotidie aliquid in opere suo emendare cogatur."

Der zuletzt zitierte Brief ist dadurch bedeutsam, daß er zuerst prinzipiell die Forderung einer teleologischen Welterklärung erhebt, in ihm zuerst wird die Stelle aus Platons Phädon angeführt, auf die sich Leibniz seitdem so oft bezieht, der Tadel, den Sokrates gegen Anaxagoras ausspricht, weil er zwar einen nach Zwecken tätigen Weltbaumeister einführe, aber dann in der physikalischen Einzelerklärung alles rein mechanisch erkläre, ohne auf die Zwecktätigkeit Gottes Bezug zu nehmen. Zugleich wird die Teleologie ein Punkt, in dem sich die Wege des Leibnizschen Denkens von denjenigen Descartes scheiden: Descartes macht Gott zum Willkürherrscher, er zeigt nicht im schöpferischen Willen die Weisheit Gottes, er macht den Willen Gottes zu einem „caecus impetus sine ratione".[2] Diese Einführung der Teleologie als Erkenntnisprinzip aber muß nun weiter dazu beitragen, daß die von Leibniz selbst bisher vertretene Scheidung zwischen den Folgen der Essenz oder Definition der Dinge einerseits und der Existenz oder dem Willen Gottes andererseits sich modifiziert. Unter den aus der Essenz der Dinge sich ergebenden Gesetzen der Bewegung war, wie eben ausgeführt, schon in der Theorie motus abstracti unterschieden worden zwischen den rein logisch-arithmetisch begründbaren und denjenigen, die auf dem „nihil fit sine ratione" beruhen, welches Prinzip schon einen teleologischen Einschlag aufwies. Auf der anderen Seite muß jetzt die von Gott geschaffene Wirklichkeit der Dinge die Spuren der göttlichen Weisheit aufweisen, d. h. gleichfalls teleologisch ableitbar sein. Damit tritt allmählich an die Stelle der ersten

[1] Vgl. die Skizze Gerh. Phil. VII, S. 280ff.

[2] Gerh. Phil. IV, 259.

Einteilung die andere in die rein logisch-arithmetisch deduzierbaren Folgen der Essenz der Dinge, die als solche vom Willen Gottes unabhängig ist — „neque enim essentiae, sed res creantur" — und teleologisch erklärbaren Eigenschaften der wirklichen Dinge, die Gott schafft, indem er aus den verschiedenen Möglichkeiten die seiner Weisheit entsprechendste auswählt und zur Wirklichkeit bestimmt. Klar tritt wohl diese Wandlung uns zuerst in dem Brief an Fabri (1677) entgegen, der in Vielem noch so deutlich den Standpunkt der Theoria motus abstracti festhält. —

Wenn auch mit der rein geometrischen Definition des Körpers, mit der Auffassung der verschiedenartigen Härte und Weichheit als bloß sekundärer Qualitäten und ihrer Erklärung durch die Bewegung eine gewisse Annäherung an die Cartesische Definition des Körpers eintritt, hat doch Leibniz in keiner Periode seiner Entwicklung Körper und Raum schlechthin identifiziert — daß er von der Atomistik ausging, mag ihn dauernd daran gehindert haben — es bleibt immer mindestens ein begrifflicher Unterschied zwischen beiden, oder es bleibt, was dasselbe besagt, Raum und Zeit ein per se extensum, Körper und Bewegung ein per accidens extensum, der Körper ein „spatio coextensum". Der Raum bleibt also eine Bedingung der Existenz des Körpers, der Körper das im Raum Existierende oder sich Ausbreitende. Ursprünglich sollte der Körper den Raum durch seine Undurchdringlichkeit erfüllen, die Undurchdringlichkeit die Essenz, der Raum die Existenzform des Körpers sein, jetzt ist an die Stelle der Undurchdringlichkeit die Bewegung getreten, auf die die Undurchdringlichkeit zurückgeführt wird, durch seine Bewegung erfüllt der Körper den Raum, in der Bewegung besteht seine Essenz (Leibniz an Arnauld Nov. 71, Gerh. Phil. 1, 72). Voraussetzung für diese Auffassung aber ist nun, daß der von Bewegung erfüllte Raumpunkt als etwas schlechthin oder Letztwirkliches angesehen wird, er ist es ja, der die körperliche Substanz konstituiert. Diese Voraussetzung galt bisher für Leibniz, insofern für ihn erstens (wie für Hobbes, vgl. S. 235) das Bewegen ein agere, ein wirkliches Tun oder Handeln (nicht nur ein Verändern des relativen Ortes) und zweitens der Raum aus wirklichen Punkten zusammengesetzt war.

Dieser letztere Punkt bedarf noch einer kurzen Erörterung. Schon in der Ars combinatoria von 1666 unterstellt Leibniz den Begriff der extensio dem der Quantität und definiert die Quantität als Summe der Teile: „uti Arithmetica atque Analysis agunt de Quantitate Entium, ita Geometria de Quantitate corporum aut spatii quod corporibus coextensum est." „Quantitas est numerus partium." Dieser Gedanke, der mit den im nächsten Paragraphen zu besprechenden allgemeinen Tendenzen der Leibnizschen Logik zusammenhängt, führt zu einer Atomisierung des Continuums, die auch in den folgenden Schriften an verschiedenen Stellen deutlich erkennbar wird. In dem als Beilage III von Kabitz veröffentlichten und in die Zeit vor dem 23. Juli 1670 verlegten Manuskript wird die „Ausdehnung" als „quantitas sumta cum positione (seu suppositione existentiae) partium definiert (die „Zahl" ist

dagegen dann die bloß in Gedanken gesetzte Quantität, mit anderen Worten die Quantität, deren Teile gedachte, nicht als wirklich gesetzte Einheiten sind); solcher Ausdehnungen gibt es 2: den Raum, dessen Teile zugleich, und die Zeit, deren Teile nacheinander sind — Definitionen, aus denen sich implizite weiter ergibt, daß alle Quantität eines Wirklichen (alle nicht nur in Form der Zahl abstrakt gedachte Quantität) entweder räumliche oder zeitliche Ausdehnung sein muß.[1]

Die Atomisierung von Raum und Zeit bietet nun gewisse Schwierigkeiten für die Auffassung der Bewegung. Sie führt zunächst dazu, daß die Bewegung selbst ihres Charakters als die größere oder geringere Schnelligkeit kontinuierlicher Veränderung entkleidet und als ein ständiges Neugeschaffenwerden des Körpers an den aufeinanderfolgenden Punkten der Bewegung durch die Einschiebung einer größeren oder kleineren Zahl von Ruhepausen erklärt wird.[2] Doch setzt diese Auffassung die Definition der Bewegung als reinen Ortswechsel voraus, den Gedanken, daß die Bewegung nicht die Essenz, sondern nur die Existenz des Körpers angeht, wie ihn Leibniz damals, d. h. im großen Brief an Thomasius, in der Conf. c. Ath. vertritt; ein Körper bewegt sich heißt: er existiert nacheinander an verschiedenen Orten. Sie muß sich wandeln, wenn die Bewegung zur actio des Körpers selbst gemacht und in die Essenz desselben aufgenommen wird. Die Bewegung muß nun selbst ebenso wie Raum und Zeit atomisiert werden, die Bewegung eines Körpers ist eine in jedem einzelnen Zeitmoment und Raumteil ihm zukommende affectio seines Wesens, nicht etwas, das erst entsteht, wenn wir sein Dasein in verschiedenen Raumpunkten und aufeinander folgenden Zeitpunkten ins Auge fassen. Und hier bietet sich nun der Hobbessche Konatusbegriff zur Fixierung dieses Gedankens dar: „quod in magnitudine est punctum, in tempore momentum, id est in motu conatus“ (Kabitz S. 149). Die Einführung des conatus, des Bewegungselements, der Bewegung also im Raum- und Zeitelement, im Punkt und im Moment, führt wieder zu einer Modifikation des Raum- und Zeitelements selbst. Es gibt schnellere und langsamere Bewegungen, dieser Unterschied muß jetzt schon im conatus selbst liegen, wie die Bewegungen, müssen auch die conatus in bezug auf ihre Größe vergleichbar gedacht werden. Die Geschwindigkeit einer Bewegung wird durch das Verhältnis von Raum und Zeit bestimmt, die Geschwindigkeit des conatus, der Bewegung im „Punkt“ und im „Augenblick“, durch den Quotienten von „Punkt“ und „Augenblick“, von Raum- und Zeitelement. Ein solcher Quotient ist aber nur dann sinnvoll, wenn erstens Punkt und Zeitmoment trotz ihrer elementaren Natur noch eine vergleichbare Größe haben und wenn zweitens von diesen beiden Elementen, die ein je nach der Geschwindigkeit der Bewegung wechselndes Verhältnis zueinander haben sollen, Raumpunkt und Zeitmoment, nur das eine variabel, das andere eine konstante Größe ist: derjenige conatus ist der größere,

[1] Kabitz, a. a. O., S. 145ff. Vgl. zu dem Folgenden Kabitz, S. 61ff., Cassirer, Leibniz System, S. 499.

[2] Gerh. Phil. I, S. 26 und Beilage VI des Kabitzschen Buches.

bei dem zum gleichen Zeitmoment ein größeres Raumelement gehört. So kommen wir zu den zunächst so seltsam anmutenden „fundamenta praedemonstrabilia“ der Theoria motus abstracti: Die Kontinua des Raumes und der Zeit und damit auch Körper und Bewegung bestehen aus unausgedehnten Elementen, die aber dennoch eine vergleichbare Größe haben, wenn sie auch im Vergleich zu irgendeiner sinnlich wahrnehmbaren Größe keine Größe mehr besitzen, von diesen Elementen gilt das „punctum puncto, conatus conatu major est, instans vero instanti aequale“ (18).

Man sieht in diesen Bestimmungen erstens die Annäherung an die Grundbegriffe und Methoden der Infinitesimalrechnung, die Möglichkeit, mit dem unendlich Kleinen, das als ein Reales betrachtet wird, zu rechnen; zugleich die prinzipielle metaphysische Begründung der Exhaustionsmethode und des Cavalerischen Verfahrens: Das dem Kreis eingeschriebene oder umschriebene Polygon von unendlich vielen Seiten ist der Ausdehnung nach, als ausgedehntes Gebilde genommen, dem Kreis an Größe gleich, trotzdem bleibt das Bogenstück des Kreises stets in bestimmtem Verhältnis größer, als die Sehne, die als Seite des eingeschriebenen Vielecks dient (Gerh. Phil. IV, 231). Man sieht zweitens, wie die Ausdehnung als solche zu einem Abgeleiteten, Sekundären wird, das primär Wirkliche sind die rein intensiven Größen der Punkte, Momente, Konatus. Der Punkt hat Teile und demgemäß Größe, Quantität, aber die Teile haben keinen Abstand voneinander (sie sind „indistantes“), der Punkt hat Größe, aber keine Ausdehnung. Ihm steht gegenüber die magnitudo sensibilis des Ausgedehnten. Wenn wir von den den Sinnen gegebenen Phänomenen übergehen zu den letztwirklichen Elementen, aus denen die Phänomene bestehen, zu den wirkenden substanziellen Einheiten der körperlichen Welt, so kommen wir zu Elementen, bei denen wir nicht mehr von Ausdehnung, sondern nur von intensiver Größe reden können. Endlich drittens ist als interessant hervorzuheben trotz der mannigfachen Beziehungen zu Hobbes der entschiedene Schnitt, den Leibniz zwischen sich und Hobbes zieht: „Punkt“ ist nicht etwas, dessen Ausdehnung so klein ist, daß sie vernachlässigt werden darf, sondern das schlechterdings keine Ausdehnung besitzt. Es gibt „actu“ unendlich viele Teile im Kontinuum, nicht bloß der Möglichkeit nach. Zwischen dem „infiniten“ und dem „indefiniten“ wird scharf unterschieden, „indefinitum non in re est, sed cogitante“; das reale Vorhandensein unendlich vieler ausdehnungsloser Elemente im Kontinuum wird behauptet und diese Behauptung scharf geschieden von der, daß wir in der Teilung des Kontinuums nicht zu einem Ende kommen können. —

Das Letzt-Reale, das Substantielle, zu dem uns die analysierende Betrachtung der Körperwelt, der res extensa hinführt, sind die Elementarbewegungen, die conatus, die zugleich reale actiones sind, d. h. wirkend sich erhalten und fortpflanzen, die aber die Zerlegung des Raumkontinuums in ausdehnungslose, und zugleich der Größe nach verschiedene Punkte voraussetzen. So die metaphysische Grundlage der Leibnizschen Anschauungen um 1670. Die beiden Grundgedanken dieser Metaphysik, von denen man in der

Tat sagen kann, daß sie hier bis zu einer gewissen Paradoxie durchgeführt sind, die Atomisierung des Raumkontinuums und die essentielle Natur der Bewegung, werden nun in der folgenden Zeit einer sie allmählich zersetzenden Kritik unterzogen, die neben der schon erwähnten wachsenden Neigung zur Teleologie ein zweiter Hauptfaktor in der über den Descartesschen Dualismus hinausführenden Entwicklung des Leibnizschen Denkens wird. In der rückschauenden Betrachtung des schon erwähnten hinterlassenen Manuskripts „Phoranomus" (1789) bezeichnet Leibniz die Ansicht, daß das Kontinuum aus Punkten bestehe als ersten Hauptirrtum seiner damaligen Lehre. Die aus dieser Annahme sich ergebenden Antinomien werden vielleicht am schärfsten in dem auf der Überfahrt von England nach dem Festlande im Oktober 1676 niedergeschriebenen Dialog über die Bewegung ausgesprochen. Die „indivisibilia", das ist das selbstverständliche Ergebnis, können nicht partes, sondern nur partium extrema, Grenzen sein, und dasselbe gilt von den „Momenten" der Zeit. Daraus ergibt sich aber weiter auch die Unhaltbarkeit des bisherigen Bewegungsbegriffs. Es gibt nicht „Bewegung" als bestimmten identischen Zustand eines Körpers während eines Zeitmomentes und in einem Raumelement, sondern unter Bewegung verstehen wir „aggregatum duarum existentiarum momentanearum in duobus locis proximis" — Bewegung wird wieder zum Stellenwechsel. Damit aber wird es weiter unmöglich, Bewegung als actio zu fassen. Sollte die Bewegung eines Körpers als Aktion desselben betrachtet werden können, so müßte man in bezug auf ihn selbst und seinen Zustand ihn selbst als bewegenden und als bewegten, als Agens und Patiens unterscheiden können, was unmöglich ist, wenn die Bewegung nur das „Aggregat", die Summe der aufeinander folgenden Zustände bedeutet. So wird die Bewegung zu einem bloß passiven Stellenwechsel des bewegten Körpers, das Agens selbst aber, das die Bewegung verursacht, kann nicht mehr selbst in einem passiv bewegten Körper, sondern in einem selbst nicht Bewegten gefunden werden. Dieses Bewegende und nicht Bewegte ist Gott, die Bewegung eine „transcreatio": „nulla causa intelligi potest, cur res quae in aliquo statu esse cessavit, in alio esse incipiat, nisi substantia quaedam permanens quae et destruxit primum et produxit novum, quoniam sequens status ex praecedente utique necessario non sequitur."

Der hier skizzierte Gedankengang, den zu entwickeln ich jenen Dialog von 1676 als Beispiel und Anknüpfungspunkt nur benutzte, führt, wie man sieht, zu dem Ergebnis, daß Raum und Zeit und damit auch Körper und Bewegung nicht aus letzten Einheiten bestehen, sofern wir nämlich wie bisher Körper und Bewegung als das im Raum sich Ausbreitende definieren, daß ferner Bewegung als solche nicht als actio des bewegten Körpers aufgefaßt werden darf. Die beiden immer wiederkehrenden späteren Hauptargumente des Leibnizschen Idealismus: das Argument, daß die unendliche Teilbarkeit die substanzielle Natur der res extensa ausschließe und das andere, daß der Körper als rein passives Gebilde keiner Aktion fähig sei und damit gleichfalls nicht als Substanz in Betracht komme, sind damit im Grunde schon ausgesprochen.

Jene Gedankenentwicklung berührt sich nun mit einer zweiten, die vor allem an den Begriff der denkenden Substanz anknüpft und diesen Begriff schärfer zu fassen sucht. Schon in der Theoria motus abstracti begnügt sich Leibniz, indem er von der Seele spricht nicht mehr einfach mit der Descartesschen Gegenüberstellung von res cogitans und res extensa, er versucht eine begriffliche Bestimmung des Unterschieds beider, indem er den Körper als „mens momentanea“, „seu carens recordatione“ bezeichnet (Gerh. Phil. IV, 230). Die Bewegung des Körpers dauert nicht über den Zeitpunkt hinaus, in dem sie als aktuelle Bewegung vorhanden ist, die Seele dagegen besitzt die Erinnerung des in ihr Geschehenden und die jetzt von ihr vollzogene Aktion entsteht aus dem Zusammenwirken nicht nur der gegenwärtigen, sondern auch der früheren Strebungen.[1] Wenn Leibniz diesen Versuch, den Unterschied von Seele und Körper zu bestimmen, auch als bisher noch von Niemandem gegeben bezeichnet, so ist er doch offenbar nicht ganz unabhängig von Hobbes: wenn Leibniz bemerkt, daß der Körper, weil der Erinnerung, auch der Empfindung (sensus) seiner Aktionen und Passionen und damit des Bewußtseins (cogitatio) entbehre, so ist das ein Gedanke, der lebhaft an Hobbes Bestreben anklingt, das Bewußtsein als ein Unterscheiden zu fassen, wodurch auch bei ihm als Grundvoraussetzung des Bewußtseins das Gedächtnis, d. h. das Fortwirken des Vergangenen erscheint: ich „erkenne“ einen Inhalt oder werde mir seiner bewußt, indem ich ihn als diesen bestimmten Inhalt von dem ihm Voraufgegangenen unterscheide. Zugleich ist schon hier deutlich, wie Leibniz den Begriff des „conatus“ vom Körper auf die Seele überträgt und wie damit zugleich der conatus selbst zum Streben, zum Wollen im psychischen Sinne wird. Ausdrücklich wird es im Brief an Arnauld als solches bezeichnet („. . . conatum mentis praesentem, id est voluntatem . . .“).[2] Bei Hobbes behält der conatus auf die Seele angewandt seinen Sinn als Bezeichnung der stets räumlich gedachten Elementarbewegung, da ja die Seele selbst für Hobbes körperlich ist, für Leibniz entsteht die Doppelbedeutung des conatus, auf den Körper angewandt bedeutet er die actio des Körpers, also die Elementarbewegung, auf die Seele angewandt die actio der an sich unkörperlichen, selbst nicht bewegten Seele, das Wollen.

Eine begriffliche Bestimmung des Wesensunterschiedes von cogitatio und extensio und damit von res extensa und res cogitans ist Leibnizens Ziel in der angeführten Überlegung. Diese Bestimmung führt nun zu dem Gedanken der Überzeitlichkeit, der überzeitlichen Identität oder Einheit der Seele: corpus est mens momentanea. (Wir stehen auch hier bei einem der Gedanken, der ein späteres ständiges Argument für die Unmöglichkeit bildet,

---

[1] Vgl. den großen Brief an Arnauld (Gerh. Phil. I, S. 73), der hier zusammen mit den Briefen an den Herzog Johann Friedrich wesentlich in Betracht kommt. Ich verweise für das Folgende ferner auf Kabitz, S. 90ff.

[2] Gerh. Phil. I, S. 73; ferner a. a. O., S. 52: „gleich wie Actiones corporum bestehen in motu, so bestehen Actiones mentium in conatu.“

der res extensa als solcher Substanzialität zuzuschreiben.[1]) Zugleich aber erweitert sich dieser Gedanke in einer leicht verständlichen Weise: Wie die überzeitliche Identität, so liegt im Wesen des Bewußtseins, der cogitatio auch die Unteilbarkeit, die punktuelle Einheit des Ich: „Welches ich — daher klarlich beweise, dieweil das Gemüth sein muß in loco concursus aller Bewegungen, die von den Objectis sensuum unss imprimieret werden; dann wann ich schließen will, daß ein mir vorgegeben corpus Gold sey, so nehme ich zusammen seinen glantz, Klang und gewicht, und schließe daraus, daß es Gold sey, muß also das Gemüth ahn einem Orth seyn, da alle diese Linien visus, auditus, tactus zusammen fallen, und also in einem punct. Geben wir dem Gemüth einen größeren platz als einen punct, so ist ess schon ein Körper und hat partes extra partes, ist daher sich nicht selbst intime praesens, und kann also auch nicht auff alle seine stücke und Actiones reflektieren. Darinn doch die Essentz gleichsamb deß Gemüthes bestehet" (Gerh. Phil. I, S. 53). Man beachte, daß auch hier nicht nur die Einheit, Unteilbarkeit und Unzerstörbarkeit der Seele bewiesen werden soll im landläufigen Sinn der Unsterblichkeitsbeweise, sondern daß das Wesen der Seele und das Wesen der cogitatio, des Bewußtseins, bestimmt wird. (Hobbes und Leibniz sind die einzigen Vertreter der neueren Philosophie vor Fichte, die das Bewußtsein nicht wie Descartes als undefinierbaren angeborenen Begriff oder wie Locke als gegebene Tatsache nehmen, sondern eine Definition des Bewußtseins versuchen.) Das Bewußtsein, als Tätigkeit der Seele betrachtet, ist ein „in se ipsam agere" (auf die eigene Tätigkeit zugleich reflektieren) der mens, dies in se agere aber läßt uns die res cogitans als ein Wesen von jener eigentümlichen unteilbaren Einheit begreifen, als „eine kleine, in einem Punkt begriffene Welt, so aus denen ideis, wie centrum ex angulis besteht, denn angulus ist pars centri, obgleich centrum indivisibel" (Gerh. Phil. I, S. 61). Leibniz sucht einen Begriff der res cogitans zu entwerfen, aus dem heraus verständlich wird, daß die „actio" dieser Substanz im cogitare besteht und die zugleich den Wesensunterschied von Seele und Körper bezeichnet: einen Begriff, „dadurch die ganze natura mentis geometrice ercläret werden kan" (a. a. O.). Der Begriff der seelischen Substanz aber, der hier entsteht, ist bereits der der ihrem Wesen nach unteilbaren, einfachen Substanz, also der spätere Begriff der Monade und der zugehörige Begriff des Bewußtseins, der „Perzeption" ist der ebenfalls später festgehaltene Begriff der „Vielheit in der Einheit". So werden, wie man sieht, die Elemente, in die die Analyse die res extensa auflöst, immer mehr zu seelischen Substanzen; die rein intensive Größe der ausdehnungslosen Punkte wird zur Wesensbestimmung des Seelischen, der mens im Unterschied vom corpus, der conatus zur Wirksamkeit

---

[1] Vgl. z. B. Gerh. Phil. II, S. 53f. die Passage im Brief an Arnauld vom Juni 1686, die mit folgenden Worten schließt: „Et en effet quelques philosophes qui n'ont pas assez connu la nature de la substance et des êtres individuelles ou Etres per se, ont crû que rien ne demeurait veritablement le même. Et c'est pour cela entre autres que je juge que les corps ne seraient pas des substances, s'il n'y avait en eûx que de l'étendue."

der mens im Gegensatz zur Bewegung als der Wirksamkeit des Körpers, das Bewußtsein als verständlich und ableitbar aus der Einheit und Identität der Seelensubstanz. Die Entdeckung der vera et intima differentia zwischen Geist und Körper, cogitatio und motus, die sich Leibniz zuschreibt (Gerh. Phil. I, 52) führt dazu, daß Einheit und actio und damit die beiden Eigenschaften, die zur Substanzialität für Leibniz unabtrennbar gehören, nur noch der Seele zugeschrieben werden, ihr aber wesentlich zukommen.

Nehmen wir nun weiter hinzu, daß die Essenz des Körpers schon 1670 für Leibniz in der Bewegung besteht, nur Bewegung zur Raumerfüllung führt, also den substanziellen Körper vom leeren Raum unterscheidet, das „principium motus" also die Substanzialität des Körpers ausmacht (Brief an Arnauld, Gerh. Phil. I, 75), das principium motus aber uns auf den conatus und damit die in den Raum hineinwirkende, Bewegung erzeugende punktuelle Seele führt, so kommen wir zu dem Satz, daß eine körperliche Substanz erst dadurch entsteht, daß eine seelische Einheit in den Raum hineinwirkt: nur durch die Vereinigung mit der handelnden Seele erhält der Körper selbst Substanzialität. Dieser Gedanke verbindet sich bei Leibniz mit den Entdeckungen der Biologie, die seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen und von denen er zum erstenmal in der Theoria motus concreti und in dem ersten Brief an den Herzog Johann Friedrich spricht (Gerh. Phil. I, 53ff.). Aus diesen Entdeckungen glaubt er das Vorhandensein einer Unendlichkeit organischer Keime in jedem Teil der Materie, sowie die Unzerstörbarkeit und Ewigkeit des Organismus — Geburt ist Entwicklung, Tod Einwicklung — entnehmen zu können, der Organismus aber entsteht durch die Einsenkung der bewegenden Entelechie in die prima materia, d. h. durch die Verbindung eines Raumteils mit der ihn durch Bewegung erfüllenden Seele. Nur hingewiesen sei endlich darauf, daß Leibniz sich dieser Gedanken zugleich bedient, um die Möglichkeit der Transsubstantiation verständlich zu machen (Kabitz, u. a. O., S. 77f.).

Daß sich Leibniz mit den angeführten Resultaten seines Denkens der Monadenlehre in wesentlichen Punkten bereits genähert hat, bedarf keiner besonderen Betonung. Wir können seine Meinung durchaus wiedergeben mit den folgenden Sätzen aus viel späterer Zeit: creaturae „substantiales sunt vel substantiae vel substantiata. Substantiata apello aggregata substantiarum, velut exercitium hominum, gregem ovium et talia sunt omnia corpora. Substantia est vel simplex ut Anima, quae nullas habet partes, vel composita ut animal, quod constat ex anima et corpore organico".[1] Um so nachdrücklicher sind die Punkte hervorzuheben, in denen zwischen dem Standpunkt der 70. Jahre und der reifen Form des Systems der Gegensatz deutlich ist: die Elemente, in die die Analyse die Welt der Substanzen zerlegt, sind aufeinander, und zwar durch den Raum hindurch wirkende Substanzen. Die

[1] Opuscules et fragments inédits de Leibniz, par Conturat, S. 13.

Einheit der Seele wird als punktuelle Einheit bezeichnet, womit eine gewisse Räumlichkeit der Existenz der Seele vorausgesetzt ist, der conatus der Seele bewirkt die Bewegung, setzt sich gleichsam fort in ihr. Der Raum und mit ihr die res extensa ist noch ein Reales, wenn auch eine substantia substantiata, nicht substantialis, um den obigen Ausdruck zu gebrauchen, sie sind noch kein bloßes Phänomen in der Seele.

Der Gedanke, der nun hier Leibniz weiterführt, ist die Einsicht in die Relativität des Raumes und der Bewegung. Alle Bewegung ist relativ, d. h. solange wir die Bewegung rein als solche, als Ortswechsel, rein geometrisch betrachten, ist es unmöglich zu entscheiden, ob ein Gegenstand sich in einer bestimmten Richtung oder seine Umgebung sich in entgegengesetzter Richtung bewegt, ist es also unmöglich, die beobachtete Bewegung einem bestimmten Subjekt als Accidens, als Zustand zuzuschreiben. Erst war die Bewegung das Wirken der körperlichen Substanz, dann wurde sie zum Aggregat der aufeinander folgenden Zustände, jetzt wird sie zu einer bloßen wahrnehmbaren Relationsänderung, die als solche gar keinen Schluß auf ein bestimmtes wirkendes substanzielles Agens zuläßt, es ist Willkür, wenn wir den ins Auge gefaßten Körper als „bewegt", als Träger der Bewegung und seine Umgebung als „ruhend" bezeichnen, wir könnten ebensogut das Umgekehrte behaupten. An mehreren Stellen bezeichnet Leibniz die Einsicht in diese Relativität der Bewegung als Grund seiner Erkenntnis ihrer rein phänomenalen Natur.[1] Man beachte, wie damit zugleich der Gegensatz von Ruhe und Bewegung sich relativiert, den Leibniz bis dahin stets als einen absoluten betrachtet hatte. Und das kann uns wiederum am deutlichsten zeigen, wie die Relativierung der Bewegung auch den bisher festgehaltenen Begriff des Körpers als einer res extensa, die wenigstens als Aggregat von Substanzen eine reale Existenz führt, von einer anderen Seite her zersetzt: Die Bewegung sollte es sein, die den Raum erfüllt, durch die der erfüllte vom leeren Raum sich unterscheidet, die also den Körper als Substanz im Gegensatz zum Raum konstituiert. Durch die Relativität der Bewegung wird auch der Unterschied von Sein und Nichtsein in bezug auf die Körperwelt relativiert: „de motu alibi ostendi, non posse definiri in quo sit subjecto; et de materia non potest dici, utrum sit sublata."[2] Wie es als willkürliche Bezeichnung und Annahme erscheint, wenn wir einen einzelnen Körper bewegt und seine Umgebung ruhend nennen, so erscheint es als ebenso willkürlich, ob wir von einem leeren oder von einem mit vollkommen flüssiger Materie erfüllten Raum sprechen. Der an sich realiter existierende sich bewegende Punkt ist etwas Imaginäres, denn indem ich ihn denke, mache ich etwas, das seiner Natur nach relativ ist, zu etwas Absolutem, und ebenso steht es mit dem Körper überhaupt, wenn ich

[1] a. a. O., S. 185f. Ferner die bereits zitierte Abhandlung „Phoranomus", Archiv f. Gesch. d. Phil., S. 211ff. und die von Conturat veröffentlichte Vorrede dazu, Op. et fragm. inéd., S. 590ff.

[2] Conturat, Op. et fr. i., S. 186.

ihn nur als res extensa denke. Darum können Bewegung und Ausdehnung nur Phänomene sein.[1]

Was von Bewegung und Ausdehnung, gilt von Ort und Raum. Wie die Bewegung ist der Ort, die Lage eines Gegenstandes etwas Relatives. Der Raum für sich genommen aber ist der Inbegriff aller Örter, aller Punkte, d. h. er ist ein Ordnungssystem, das, wenn wir es als absolut setzen, gleichfalls als ein imaginärer Gegenstand[2] sich darstellt.

Man denke daran, wie auf einer früheren Stufe des Leibnizschen Denkens aus der Definition des Körpers als des im Raum sich Ausbreitenden sich die „mobilitas", die Möglichkeit der Bewegung, ergeben hatte. Jetzt ist der Raum zum bloßen, an sich unbeweglichen Ordnungssystem geworden. Er begründet damit auch nicht mehr die Möglichkeit der Bewegung, das im Raum Existierende ist damit noch nicht ein im Raum Bewegliches. Hier fügt sich die Diskussion zwischen Leibniz und Malebranche in den Briefen des Jahres 1674 oder 75 an. Malebranche verteidigt die Descartessche Gleichsetzung von Raum und körperlicher Substanz, indem er zu zeigen versucht, daß alle Wesenseigenschaften des Körpers aus dem Wesen des Raumes deduzierbar sind. Er argumentiert: Der Raum besteht aus realiter verschiedenen (réellement distinctes) Teilen, was realiter unterscheidbar ist auch trennbar, die Trennbarkeit fordert die Beweglichkeit, also besteht der Raum aus beweglichen Teilen, d. h. er ist mit der Materie identisch. Leibniz richtet seine Kritik gegen die beiden Sätze, daß das real Unterscheidbare auch trennbar und daß das Trennbare beweglich sein müsse. Der erste Satz, so können wir den Sinn seiner Kritik kurz zusammenfassen, gilt nur dann, wenn wir „realiter verschieden" nur zwei Gegenstände nennen, von denen jeder restlos und vollständig ohne den anderen verstanden werden kann, die also auch keinerlei gemeinsame Voraussetzungen — réquisits — besitzen. „Etres absolus" in diesem Sinn aber sind die Teile des Raumes nicht (Gerh. Phil. I, S. 325f.). Man sieht wie der Gedanke der Relativität der Ortsbestimmtheit der Kritik zugrunde liegt, wenn er auch nicht ganz klar formuliert wird. Was aber die Beweglichkeit angeht, so ist sie keine notwendige Folge der Trennbarkeit: „Trennbarkeit" der Teile des Raumes bedeutet, daß ich mir den einen Teil ohne den anderen deformiert oder aufgehoben denken kann, diese Trennbarkeit der Existenz aber kann ich denken, ohne den einen sich vom anderen fortbewegend zu denken. Hier soll also gesagt sein, daß das bloße Außereinandersein der Raumteile nicht die Beweglichkeit dieser Teile als Folge fordert.[3] Positiv genommen aber bedeutet dieser Satz, daß die Möglichkeit der Bewegung einen anderen Grund als den bloßen Raum voraussetzt, daß der Grund der Beweglichkeit nicht im Raum, sondern in der Essenz des im Raum Befindlichen gesucht werden muß. Mit anderen Worten: die Frage nach der „Mög-

[1] a. a. O.: „Materiam et motum esse phänomena tantum seu continere in se aliquid imaginarii . . ."

[2] a. a. O., S. 510.

[3] Der Raum ist ein an sich unbewegliches Stellensystem.

lichkeit" der Bewegung führt auf einen positiven Grund oder auf eine bewegende Kraft. Man sieht freilich zugleich, daß hier offenbar der Begriff der „Möglichkeit" eine gewisse Wandlung erfahren hat. Wenn Leibniz in der Confessio contra Atheistas auf die inexistentia in spatio die mobilitas, die Möglichkeit der Bewegung gründet, so dachte er an die rein logische Möglichkeit: Zu wessen Wesen es gehört, an einem beliebigen Ort des Raumes zu existieren, der kann auch nacheinander an verschiedenen Orten des Raumes gedacht werden, also sich bewegen. Jetzt verbindet sich für ihn mit dem Begriff der Möglichkeit der der positiven Tendenz. Es wird auf diesen Punkt noch zurückzukommen sein.

Nun führt zu demselben Begriff der bewegenden Kraft auch die vorhin besprochene Relativität der Bewegung selbst. Betrachten wir die Bewegung nur in ihrer phänomenalen Gestalt, als relative Lageveränderung, wie sie sich zunächst gibt, bleibt sie „imaginär", d. h. es ist uns nicht möglich, sie mit Grund dem einen oder dem anderen der in ihrer relativen Lage zueinander veränderten Körper als Zustand zuzuschreiben oder sie als Accidens einer Substanz zu beurteilen. Es ist uns kein Rückschluß möglich von der gegebenen Bewegung auf eine substanzielle Realität, solange wir als solche Substanz den nur geometrisch definierten Körper nehmen und bei der nur geometrisch definierten Bewegung stehen bleiben.[1] Wenn wir von der gegebenen relativen Lageveränderung zur Welt der realen Substanzen übergehen und es soll mehr als bloße Willkür sein, daß wir den einen Körper als „bewegt", den anderen als „ruhend" beurteilen, so muß daher diesem Urteil die weitere Annahme zugrunde liegen, daß in dem ersten Körper die Ursache der Relationsänderung zu suchen ist. „Wenn demnach die Bewegung nichts anderes als diese relative Lageveränderung enthält, so folgt, daß die Natur uns keinen Grund an die Hand gibt, sie eher dem einen Subjekt, als dem anderen zuzuschreiben. Die Konsequenz daraus wird sein, daß es eine reale Bewegung überhaupt nicht gibt. Wir verlangen demnach, um sagen zu können, daß sich „Etwas" bewegt, nicht nur, daß es seine Lage mit Bezug auf ein anderes verändert, sondern außerdem, daß die Ursache der Veränderung, eine Kraft, eine Tätigkeit in ihm enthalten sei."[2]

---

[1] Man beachte eine spätere Fassung des Arguments gegen die Realität des leeren Raumes wie etwa die folgende: „Quod nihili nulla sit extensio, fatendum est, recteque in illos torquetur, qui statuunt spatium nescio quod imaginarium" (Gerh. IV, S. 368). Bei Descartes wird die Unmöglichkeit des leeren Raumes daraus abgeleitet, daß die Ausdehnung das Attribut der körperlichen Substanz ist, denn aus diesem Satz ergibt sich, daß es keine Ausdehnung geben kann, die nicht Ausdehnung eines Körpers wäre. Bei Leibniz ist der Gedankengang ein anderer: Der l ere Raum wäre das ausgedehnte Nichts das Nichts aber kann nicht ausgedehnt sein; noch anders gesagt: wenn wir von einem leeren Raum sprechen, so beziehen wir die Ausdehnung auf ein Nichtseiendes, anstatt auf ein Seiendes — auf eine Substanz. Man sieht die Voraussetzung: Alles Seiende ist entweder Substanz oder Eigenschaft einer solchen. Daß sich Leibniz dieses Gedankens als meiner selbstverständlichen Voraussetzung in seiner kritischen Untersuchung und Zergliederung der metaphysischen Grundbegriffe bedient, kann nicht bezweifelt werden, doch ist damit freilich noch nicht gesagt, ob und in welcher Form jener Gedanke in der Erkenntnistheorie Leibnizens eine Rolle spielt.

[2] Gerh. IV, S. 370.

Die Betonung des Kraftbegriffs, seine Erhebung zum Zentralbegriff der Leibnizschen Physik bedeutet zugleich den prinzipiellen Wandel in der Methode der physikalischen Wissenschaft, das Verlassen des Standpunktes der Theoria motus abstracti von 1670 und zugleich den Beginn der prinzipiellen Kritik der Cartesischen Physik. Damit soll nicht gesagt sein, daß die eben erläuterten logisch-metaphysischen Überlegungen das eigentliche und einzige Motiv für Leibniz gewesen seien, den bisherigen Unterbau der Mechanik, wie er ihn in den Schriften von 1670 entworfen hatte, zu verwerfen und vom Satz der Erhaltung der Kraft aus eine völlige Neuorientierung der Physik zu gewinnen. Vollständig befriedigte ihn seine Physik von Anfang an nicht, einen Stein des Anstoßes bildete immer die Schwierigkeit, seine rein mathematisch abgeleiteten Gesetze der Bewegung mit der Erfahrung zu vereinigen, die ihm vor allem angesichts des Gegensatzes, der zwischen ihnen und den Huyghensschen Stoßregeln bestand, deutlich wurde, die ferner dazu führte, daß neben den allgemeinen Gesetzen der Bewegung die aus ihnen nicht ableitbare „Ökonomie" des Systems, die nur auf den Willen Gottes zurückführbare tatsächliche Beschaffenheit der Dinge eine immer größere Rolle spielte, eine Konsequenz, die ihrerseits wieder dahin drängte, daß an die Stelle der Unterscheidung zwischen den abstrakten in der Essenz der Dinge gründenden Gesetzen und der konkreten Beschaffenheit ihrer Wirklichkeit, ihrer Existenz vielmehr die andere zwischen rein abstrakt logisch-mathematisch und teleologisch, aus der Weisheit Gottes abgeleiteten Gesetzen der Dinge treten mußte.

Und zwar war gerade auch hier einer der Hauptpunkte, an dem die Selbstkritik Leibnizens ansetzte, die Frage der Erhaltung der Kraft. Aus den damals aufgestellten Bewegungsgesetzen folgte, daß jeder noch so große ruhende Körper durch den Anstoß eines noch so kleinen bewegten Körpers mit fortgerissen werden müsse: „Unde non magis difficile foret impellere magnum quiescens, quam parvum, essetque adeo actio sine reactione, nullaque fieri posset potentiae aestimatio, cum quidvis a quovis praestari posset. Quae, aliaque id genus multa, cum sint ordini rerum adversa et cum principiis verae Metaphysicae pugnent, ideo tunc quidem putavi (et vere quidem) sapientissimum rerum Autorem structura systematis vitasse, quae per se ex nudis motus legibus a pura Geometria repetitis consequerentur. Sed postea omnia altius scrutatus, vidi in quo consisteret systematica rerum explicatio, animadvertique hypothesin illam priorem notionis corporeae non esse completam, et cu maliis argumentis tum etiam hoc ipso comprobari, quod in corpore praeter magnitudinem et impenetrabilitatem poni debeat aliquid, unde virium consideratio oriatur, cujus leges metaphysicas extensionis legibus addendo nascantur eae ipsae regulae motus, quas systematicas appelleram, nempe ut omnis mutatio fiat per gradus, et omnis actio sit cum reactione, et nova vis non prodeat sine detrimento prioris, adeoque semper abcipiens retardetur ab abrepto, nec plus minusve potentiae in effectu quam in causa con-

tineatur."[1] Eine Physik, die alles physikalische Geschehen nur als ein Addieren und Subtrahieren von Bewegungen ansah, führte nicht zu einem mit den Tatsachen stimmenden prinzipiellen Erhaltungsgesetz, zu einem Erhaltungsgesetz, aus dem sich als Konsequenz die Unmöglichkeit einer Arbeitsleistung ohne Kraftaufwand, eines perpetuum mobile ergab. Lassen wir dahingestellt, wann und auf welchem Wege Leibniz zuerst dazu gekommen ist, dies als einen Grundmangel seiner Physik zu empfinden: jedenfalls dürfen wir aus der zitierten Stelle des „Specimen dynamicum" von 1694 und aus einer Reihe verwandter Stellen, an denen er einen kurzen Rückblick auf die Entwicklung seiner physikalischen Anschauungen seit der Hypothesis nova von 1670 gibt, schließen, daß diese physikalischen Überlegungen, die aufdämmernde Einsicht in die Wichtigkeit und vielseitige Anwendbarkeit des Prinzips der Erhaltung der Energie im Gebiet der Mechanik[2] ihn wesentlich mit zur Änderung seines Standpunktes veranlaßt haben. Man beachte dabei, daß auch offenbar gerade in dieser Zeit Leibniz die Frage nach der Berechtigung der Hypothese in der empirischen Wissenschaft beschäftigt. Die Möglichkeit, die Gesetze der materiellen Natur unter Zugrundelegung verschiedener Hypothesen zu erklären und abzuleiten, ohne die eine oder die andere als wahr schlechthin erweisen zu können, ist ein Zeichen dafür, daß wir es in der Physik mit einer Wissenschaft von den Phänomenen zu tun haben, „cum tamen in realibus omnis veritas accurate inveniri et demonstrari possit".[3] Unter verschiedenen möglichen Hypothesen aber (Leibniz verweist mit Vorliebe auf das Beispiel der Copernicanischen und Tychonischen Hypothese in der Astronomie) ziehen wir diejenige vor, die „intelligibilior", „scopo proposito convenientior", „bequemer und die Einbildungskraft befriedigender" ist.[4] Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen mußte die auf das Prinzip der Erhaltung der Kraft und die Unmöglichkeit des perpetuum mobile gegründete Physik Leibniz in sehr viel befriedigenderem Lichte erscheinen, als der physikalische Versuch von 1670.

---

[1] Gerh. Math. VI, S. 241. Vgl. ferner u. a. zu der Frage der Vereinbarkeit der Theoria motus abstracti mit dem Prinzip der Erhaltung der Kraft den „Phoronamus", a. a. O., S. 580. Im Brief an de Volder vom April 1699 heißt es mit Bezug auf den Standpunkt von 1670: „Fingi posset sane talis mundus, utique possibilis, in quo materia quiescens motori obediret sine ullo renisu; sed is profecto mundus merum chaos foret (Gerh. II, 170). Aus der letzten Wandlung sieht man am deutlichsten den Zusammenhang in dem bei Leibniz die Forderung einer teleologischen Naturerklärung mit der anderen einer prinzipiellen Begründung des Prinzips der Erhaltung der Kraft steht: Wenn nur die geometrischen Bewegungsgesetze gelten würden, d. h. wenn es kein Gesetz gäbe, das Arbeitsleistung ohne Kraftverbrauch ausschließt, würde die Welt ein „reines Chaos" sein. Vgl. endlich Gerh. Phil. VII, S. 283.

[2] Vgl. Gerh. Mat. VI, 120: „Quin imo affirmare ausim nullum extare Theorema Mechanicum, quo non confirmetur Hypothesis nostra vel supponatur, quemadmodum ostendi posset ex regula plani inclinati, vel jactibus aquarum, vel descensu gravium accelerato."

[3] Conturat, Opusc. inedit. S. 185.

[4] a. a. O., S. 591 und 129, ferner Brief an Conring vom 19. III. 1678, Gerh. Phil. I, 195f.

Derselbe Punkt ist es dann, der, wohl seit 1679[1], eine so wichtige Rolle in der Kritik der Descartesschen Physik spielt: An die Stelle des Descartesschen Gesetzes der Erhaltung der Bewegungsquantität *mv*, das aus reiner Vernunft nicht bewiesen werden kann und als allgemeingültiges Gesetz mit der Erfahrung in Widerspruch steht, hat das Gesetz der Erhaltung der Kraft zu treten, wobei die „Kraft“ durch ihren vollständigen Effekt zu messen ist, welcher Effekt nicht nach der Größe *mv*, sondern nach mv^2 sich bemißt: ein Körper wird durch die ihm erteilte doppelte Geschwindigkeit nicht zur doppelten, sondern zur vierfachen Höhe emporgehoben, lassen wir einen mit bestimmter Geschwindigkeit bewegten Körper dadurch Arbeit leisten, daß wir ihn dazu benutzen, einer Feder eine bestimmte Spannung zu geben, so übt ein Körper mit der doppelten Geschwindigkeit auf 4 solche Federn dieselbe Wirkung aus.

Es ergibt sich zunächst als physikalischer Grundbegriff der Begriff der „passiven Kraft“: Jeder Körper muß dem auf ihn wirkenden Bewegungsanstoß Widerstand leisten, dessen Größe seiner eigenen Quantität proportional ist. Ohne diese Trägheit oder passive Kraft der Materie würde die Wirkung die Ursache übertreffen, im folgenden Zustand mehr Kraft vorhanden sein können, als im voraufgehenden; die passive Kraft ist eine notwendige Folge des Gesetzes der Erhaltung der Kraft. Außerdem aber muß dieser passiven eine aktive Kraft in jedem körperlichen System entsprechen, ohne die die passive Kraft, die ja nur die der Wirkung entgegenstehende Gegenwirkung bezeichnet, gar keine Gelegenheit hätte sich geltend zu machen; d. h. also: wir müssen jedem Körper die positive Tendenz zuschreiben, auf den Bewegungszustand der ihn umgebenden Körper verändernd einzuwirken, eine Tendenz, die sich ohne weiteres verwirklicht, wenn nicht die entgegenwirkende Tendenz dieser umgebenden Körper sie aufhebt. Meßbar ist diese Kraft nur in ihrem Effekt, d. h. in der durch sie bedingten Veränderung des Bewegungszustandes, wie auch umgekehrt jede Veränderung des Bewegungszustandes eine Veränderung der Kraft des betreffenden Körpers bedeutet, und nur in diesem Effekt kommt sie daher für die mathematisch-physikalische Betrachtung in Ansatz, mit anderen Worten sie erscheint hier nur als die in jedem geschlossenen System im ganzen konstant bleibende Größe mv^2. Es ist daher wie bisher, nur der mechanische Zusammenhang der Bewegungen, den die Physik behandelt, aber das oberste Gesetz, das diesen Zusammenhang beherrscht, ist dadurch bestimmt, daß jede Änderung im Bewegungszustand der Körper die Arbeitsleistung einer Kraft darstellt. Die Kraft des einzelnen Körpers ist veränderlich, die im ganzen des geschlossenen Systems konstant und unveränderlich, so wird daher die letztere — die primitive Kraft — zum bleibenden und beherrschenden Subjekt, zur Substanz des Geschehens, die erstere — die derivative Kraft — zur „limitatio seu modificatio“ der „Substanz“. Man sieht hier deutlich den Substanzbegriff der Descartesschen

[1] Vgl. die Stelle im Brief an Malebranche von 1679

Schule: so wie sich der Raum zur einzelnen begrenzten Figur, so verhält sich die derivative Kraft des einzelnen Körpers zur primitiven Kraft des Systems. Alles Veränderliche als solches ist modus eines Unveränderlichen,[1] dasjenige Unveränderliche, als dessen Modifikation wir das Veränderliche begreifen, ohne daß es selbst wieder Modifikation eines weiteren Unveränderlichen wäre, ist „Substanz". Man beachte dabei, wie Leibniz ursprünglich, solange er am Descartesschen Begriff der res extensa, an der Definition des Körpers durch den Begriff der Ausdehnung festhält, auch die „mobilitas" aus der extensio abzuleiten sucht, wie dann die Unmöglichkeit dieser Deduktion — der Raum ist ein seinem Wesen nach Unbewegliches — einer der Gründe wird für die Aufhebung des Begriffs der „res extensa", der extensio als Attribut der körperlichen Substanz. Aus dem Begriff der Kraft dagegen läßt sich scheinbar die mobilitas oder sagen wir allgemeiner die „variabilitas" ableiten, ist das Wesen der Substanz die „Kraft", so ist es auch die „Tendenz", das Wirken, so ist der Begriff einer nicht-wirkenden Substanz ein Widerspruch in sich. Man beachte ferner, es wird darauf noch zurückzukommen sein, wie die Erhaltung der Kraft im Grunde gleichbedeutend ist mit der Selbsterhaltung der körperlichen Welt, des materiellen Kosmos.

Nehmen wir den einzelnen Körper mit seinem Bewegungszustand, so ist er konstituiert durch die aktive Kraft, die er besitzt und durch den Widerstand, den er der äußeren Einwirkung entgegensetzt oder durch seine passive Kraft, seine Masse: 2 Faktoren, die Leibniz mit den Aristotelischen Termini „Form" und „Materie" bezeichnet; die Versöhnung zwischen Aristotelischer und mechanischer Naturbetrachtung ist vollzogen. Zugleich aber nimmt der Begriff der primitiven Kraft, der „Form" oder Entelechie noch eine besondere Bestimmung an.

Man erinnert sich an den Leibnizschen Satz, daß jede Summe, sofern sie wirklich sein soll, letzte wirkliche Summanden voraussetzt, jede zusammengesetzte Substanz letzte einfache Einheiten fordert, die übrig bleiben, wenn wir in Gedanken, was doch jederzeit möglich ist, die Zusammensetzung uns aufgehoben, die Teile wirklich voneinander getrennt denken. Zunächst führt dieses Prinzip zu der paradoxen Zusammensetzung des Kontinuums und der Bewegung aus letzten Elementen, zu dem Versuch, auch die Kontinua des Raumes und der Zeit als diskrete Größen zu begreifen, wie ihn die Theoria motus abstracti macht; dann, nachdem dieser seltsame Gedanke verlassen, der Punkt zur Grenze im Raum anstatt zum Teil des Raumes geworden ist, führt die Notwendigkeit, die Zusammensetzung alles substanziellen Wirklichen aus letzten Einheiten mit der Kontinuität des Raumes zu vereinigen, zu einer anderen Lösung: zu der Idee der ineinander geschachtelten Unendlichkeit

[1] Vgl. u. a. die klaren und knappen Wendungen Gerh. Math. VI, S. 102: Considerandum praeterea est vim derivativam atque actionem quiddam esse modale, cum mutationem recipiat. Omnis autem modus constituitur per quandam modificationem alicujus persistentis sive magis absoluti. Et quem admodum figura est quaedam limitatio seu modificatio ... massae extensae, ita vis derivativa modificatio est ... entelechiae primitivae.

von Welten. Bereits in einer von Leibniz selbst aus dem Jahr 1676 datierten Skizze[1] heißt es: „Ego magis magisque persuasus sum de corporibus insecabilibus, quae cum non sint orta per motum, ideo simplicissima esse debent ac proinde sphaerica, omnes enim aliae figurae subjectae varietati. Non ergo videtur dubitandum esse Atomos sphaericas infinitas. Si nullae essent Atomi, omnia dissolverentur, posito pleno. Rationale est plenum mirabile quale explico, quamquam meris ex sphaeris. Nullus enim locus est tam parvus quin fingi possit esse in eo sphaeram ipso minorem. Ponamus hoc ita esse, nullus erit locus assignabilis vacuus. Et tamen mundus erit plenus, unde intelligitur quantitatem inassignabilem esse aliquid."

Der Begriff des „leeren" Raumes wird zu einem relativen Begriff. Ein Raum ist „leer" heißt: er ist ein Zwischenraum zwischen substanziellen Einheiten einer bestimmten Größenordnung; aber dieser Zwischenraum zeigt sich dann stets wieder erfüllt von substanziellen Einheiten einer höheren Größenordnung usf. ins Unendliche. Wir dürfen, obgleich hier nicht erwähnt, den weiteren Gedanken hinzufügen, daß die körperlichen Einheiten, die hier als kugelförmig bezeichnet werden, selbst wieder aus kleineren Einheiten zusammengesetzt sind, zwischen denen „leere" Zwischenräume im besprochenen Sinn liegen. Schließlich liegt die Verbindung dieses Gedankens mit den schon oben gestreiften biologischen Entdeckungen der Zeit nahe: Aus den Atomen, in die wir letzten Endes das Aggregat der res extensa zerlegen m ü s s e n (da ein Aggregat, eine Summe ohne Einheiten, ohne Summanden nicht denkbar ist), werden die l e b e n d e n O r g a n i s m e n, die die einzigen E i n h e i t e n in der körperlichen Welt darstellen, die wirklich diesen Namen verdienen, die demnach aber auch als ewig, unzerstörbar und in abnehmender Größenordnung überall vorhanden gedacht werden müssen — Behauptungen, die scheinbar durch die empirische Biologie ihre Bestätigung finden. Es entsteht die Vorstellung, die die körperliche Welt unter dem später so oft gebrauchten Bilde des Teiches voll Fische darstellt — j e d e r noch so kleine Teil des Raumes muß uns in der entsprechenden Vergrößerung gesehen als ein solcher Teich voller Fische erscheinen. Der Gedanke ist, wie man sieht, der schon 1676 entstehende Versuch, die Unendlichkeit des räumlichen Kontinuums mit dem Vorhandensein absoluter Einheiten in der körperlichen Welt — Einheiten, die nicht nur Aggregate sind — zu versöhnen.

Betrachten wir nun diesen Gedanken in seiner Beziehung zum Gesetz der Erhaltung der Kraft und der durch dies Gesetz bedingten Auffassung der Bewegung. Die „Kraft" ist das letzte sich selbst Gleichbleibende und Unveränderliche, also das letzte S u b j e k t des körperlichen Geschehens. Aber wir müssen uns diese Kraft verteilt denken an eine Reihe gegeneinander wirkender, also in verschiedener Richtung bewegter Körper; in dem Effekt des Gegeneinanderwirkens erhält sich die „Kraft", insofern jede Geschwindigkeits- und jede Richtungsänderung einer Bewegung — das Gesetz der Er-

[1] Couturat, Op. et fr. inéd., S. 10f.

haltung der Kraft umschließt auch das der Konstanz der Richtungsquantität — dem Gesetz der Erhaltung der Kraft, der Unmöglichkeit eines perpetuum mobile als letztem Grundprinzip entsprechen muß. Zugleich müssen wir uns jeden Körper als aus Form und Materie zusammengesetzt, als Träger aktiver und passiver Kraft also denken, d. h. als Ursache einer in bestimmter Richtung vor sich gehenden Veränderung des Bewegungszustandes der angrenzenden Teile des körperlichen Systems und als Hindernis einer seiner Richtung entgegengesetzt wirkenden mit ihm zusammenstoßenden Ursache. Es gibt demnach keine absolute Ruhe, im Sinn der Abwesenheit jeder Bewegung, sondern nur durch ein entsprechendes Hindernis unmerklich, unwirksam gemachte Bewegung. Damit entsteht nun die Forderung einer Zerlegung der Körperwelt in eine aktuelle Unendlichkeit von substanziellen Einheiten, deren jede durch die bestimmte Richtung seiner Kraft determiniert ist. Als körperliche Substanzen in diesem Sinn erscheinen nun wieder die Organismen und umgekehrt die aktiven Kräfte, die Entelechieen, erscheinen zugleich als organisierende, den lebenden Körper zur Einheit zusammenschließende und ihm als Einheit erhaltende Kraft.

Es sind uns schon von früher her bekannte Gedanken, an denen wir Leibniz hier festhalten sehen: Nur der lebende Körper ist innerhalb der körperlichen Welt als Substanz, d. h. als beharrliche Einheit anzusprechen und als principium motus; aber diese „Substanz" selbst wird erst zur Substanz durch die Verbindung des Körpers mit der seelischen Einheit, die danach als einzige Substanz im metaphysischen Sinn des Wortes übrig bleibt, wenn auch die Seele selbst in der körperlichen Welt keine Bewegungen hervorruft.

So führt die logisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Bewegung auf der einen, die kritische Fortentwicklung der Physik auf der anderen Seite zu derselben Neuordnung der Grundlagen des Systems. Gehen wir von der ersteren aus, so macht die Relativität der Bewegung es unmöglich, sie als etwas Reales schlechthin, als Accidens einer Substanz zu fassen, gehen wir von dem nur relativ bestimmbaren Bewegungszustand zur realen Substanz über, so müssen wir der Bewegung die in der Substanz liegende Ursache der Bewegung, die bewegende Kraft substituieren. Andererseits ist die befriedigende Erklärung der physikalischen Phänomene selbst nur möglich durch die Einführung wiederum jenes Begriffs der Kraft, der sich von den übrigen Grundbegriffen der Wissenschaft der materiellen Natur, insbesondere dem Begriff der Bewegung dadurch prinzipiell unterscheidet, daß er nicht den Phänomenen der Wahrnehmung und Vorstellung entnommen, sondern ein Begriff ist, dessen Inhalt wir nur im reinen Denken erfassen. Dem Begriff gesellt sich das Gesetz der Erhaltung der Kraft. Wie der Begriff der Kraft, der Ursache nicht durch die imaginatio, sondern nur im Verstande erfaßt werden kann, wie er kein Begriff der Geometrie, sondern ein metaphysischer Begriff ist, so ist auch das Gesetz der Erhaltung der Kraft nicht mehr geometrisch, nicht mehr rein mathematisch ableitbar — die rein geometrische Deduktion der Bewegungsgesetze führt im Gegenteil nur zu den Bewegungsgesetzen der

Theoria motus abstracti und nicht zum Gesetz der Äquivalenz von Wirkung und Gegenwirkung, von Arbeitsleistung und Kraftverbrauch. Wollen wir aber das Gesetz der Erhaltung der Kraft prinzipiell begründen, so kann das nur so geschehen, daß wir die rein geometrisch-mechanische durch eine metaphysisch teleologische Überlegung ergänzen: Das Gesetz der Erhaltung der Kraft muß gelten, weil ohne dasselbe die nur von den geometrischen Bewegungsgesetzen beherrschte Welt zu einem „Chaos“ werden würde (vgl. oben S. 255, Anm.). So verbindet sich auch hier die von der Physik und ihren Problemen ausgehende mit einer von metaphysischen Gesichtspunkten geleiteten Überlegung: die in der kritischen Auseinandersetzung mit Descartes und mit Spinoza immer stärker sich geltend machende Forderung einer Vereinigung mechanischer und teleologischer Weltbetrachtung, welch letztere weder dadurch ausgeschaltet werden kann, daß man, wie Descartes, Gott zum Willkürherrscher und seinen Willen zum Urheber seines Verstandes macht, noch dadurch, daß man, wie Spinoza, ihn zur blind wirkenden Naturursache stempelt; die Neigung, an die Stelle der 2 Faktoren der logisch-mathematischen Gesetze einerseits, der durch Gott geschaffenen tatsächlichen Lage des Systems anderseits, auf die die Physik von 1670 zurückzugreifen sich genötigt sah, vielmehr die Zweiteilung in rein mathematisch-logische Gesetze einerseits, teleologische, aus der Weisheit Gottes begründbare Naturgesetze andererseits zu setzen, und nun drittens der Wunsch, zu einer mit den Tatsachen besser stimmenden Physik zu kommen, als sie durch die rein geometrische Deduktion der Bewegungsgesetze sich ergibt — diese 3 Gedankenmotive verketten sich hier miteinander. (Man beachte zugleich, wie in dem Gedanken, daß Gott durchgehends in teleologisch begründbaren, also seiner Weisheit angemessenen Gesetzen wirkt, anstatt in bloßen, nicht weiter begründbaren Festsetzungen der letzte Grund des Gegensatzes zwischen Leibniz und dem okkasionalistischen System liegt. Am besten verstehen wir diesen Gegensatz, wenn wir uns erinnern, daß das Gesetz der Erhaltung der Kraft, wie schon gesagt, die Selbsterhaltung des Kosmos als ihm selbst innewohnendes Prinzip bedeutet [vgl. S. 257] anstatt diese Erhaltung, die Vermeidung des „Chaos“ einem besonderen Eingreifen Gottes vorzubehalten, das durch besondere Tatsachen [die „Ökonomie“ des „Systems“] die Wirksamkeit der geltenden Gesetze modifiziert.“)

Alle Einzelerklärung in der Physik geschieht rein mechanisch, aber die letzten Grundgesetze, die die Mechanik voraussetzt, müssen teleologisch begründet werden. Die Begriffe, auf die sich die physikalische Einzelerklärung stützt, sind die Begriffe der Ausdehnung, Gestalt und Bewegung, aber nur indem wir der wahrnehmbaren und vorstellbaren Bewegung eine bewegende Kraft substituieren, den Körper mit seiner Lage und seinem Bewegungszustand im Verhältnis zu anderen Körpern als Kraftzentrum, als Ausgangspunkt möglicher Wirkungen betrachten, wird eine wissenschaftliche Verarbeitung der physikalischen Tatsachen für uns möglich. Wie aber die Teleologie nicht in die physikalische Einzelerklärung eingemischt werden, so darf

die Kraft nur im Effekt, in der geleisteten Arbeit, in der wahrnehmbaren und meßbaren Wirkung für die Physik in Betracht kommen.

So erhalten wir zwei Welten und zwei Wissenschaften, zwei Betrachtungsweisen der Dinge, die zueinander in einem gewissen Gegensatz stehen, deren Sphären streng getrennt sind und von denen die eine doch in der anderen wurzelt — die sich, kurz gesagt, als „Erscheinung" und „reale Substanz", als „mundus sensibilis und mundus intelligibilis" zueinander verhalten. Um das Letztere zu verstehen, bedarf es noch einer Erörterung des Begriffs des „Phänomens".

Von Anfang an gehört es für Leibniz zum Wesen der körperlichen Welt, daß wir sie durch unsere Wahrnehmungen kennen lernen: daß er etwas Wahrnehmbares, die Sinne Affizierendes ist, daß er den Raum durch die wahrnehmbare Qualität der Farbe oder Härte erfüllt, gehört ebenso zu der Definition des Körpers, wie die Ausdehnung, die inexistentia in spatio selbst.[1] Ebenso unterscheidet Leibniz schon zu Anfang zwischen dem Ding selbst, der natura rei, der „cause constante hors de nous"[2] und seiner zufälligen, wechselnden, durch die Beziehung zum Beschauer bedingten Erscheinung. Aber diese Unterscheidung identifiziert sich für ihn mit einer anderen: Die bloße Erscheinung ist das Ding in verworrener Wahrnehmung, ohne klare Gliederung, ohne Erfassung der letzten Elemente und wirkenden Ursachen, aus denen das Ganze des Dinges und seine Beschaffenheit sich ableiten lassen muß. In diesem Sinn werden Farben und Töne z. B. bloße Phänomene, d. h. verworrene Wahrnehmungen genannt. Leibniz vergleicht den Unterschied des Dinges an sich und der bloßen subjektiven Erscheinung des Dinges mit dem des Bildes einer Stadt, das wir von der Spitze eines in ihrer Mitte gelegenen Turmes gewinnen, des Grundrisses, der uns alle Teile gleichmäßig und in ihren Beziehungen zueinander zeigt, und den perspektivisch verschobenen Bildern, die die Stadt dem von den verschiedenen Seiten sich nähernden Beschauer bietet: „Natura rei est causa in re ipsa apparentiarum ejus. Unde differt Natura rei a phänomenis ejus ut apparentia distincta a confusa, apparentia partium ab apparentia situum seu relationum ad externa; ut planum urbis e summa turri in medio posita perpendiculariter despectae ab aspectibus horizontalibus prope infinitis, quibus viatorum ab alia atque alia plaga venientium oculos varie ludit. Quae similitudo mihi valde accomodata semper visa est ad Naturae et accidentium discrimen intelligendum."

Diese Unterscheidung erweist sich nun jetzt als in der Form nicht haltbar. Wir können ein absolut klares,, und deutliches" Bild eines körperlichen Systems entwerfen, indem wir Lage und Bewegungszustand aller seiner Teile messend bestimmen, aber diese Analyse und Bestimmung führt uns nicht zu substanziell realen Elementen des Körpers. Umgekehrt: das substantiell Reale, das letztwirkliche und wirkende Subjekt des Geschehens, auf das wir

[1] Vgl. u. a. Beilage II des Kabitzschen Buches (nach Kabitz gegen Ende des Jahres 1671 anzusetzen.) S. 141.

[2] Brief an Foucher, Gerh. Phil. I, S. 369.

die Vorgänge der Körperwelt beziehen, das wir ihnen substituieren müssen, bleibt etwas, das wir durch Zergliederung der Phänomene selbst nicht finden können, das als Sinnesphänomen nicht gegeben sein kann. So bleibt die Welt der Körper und der Bewegungen auch in der physikalischen Wissenschaft stets eine Welt von Phänomenen, nur eine Welt „realer" Phänomene, d. h. von Phänomenen, die Vertreter, Repräsentanten, Erscheinungen eines substanziell Realen sind, das an sich betrachtet von ihnen wesensverschieden ist. Daß sie solche realen Phänomene sind, zeigt sich in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang, wie auch die Eigenart dieses gesetzmäßigen Zusammenhangs (Erhaltung der Wirkungsfähigkeit, Teleologie) hinweist auf die Eigenart des metaphysisch-Wirklichen selbst.

Wird so die res extensa Descartes zur „Erscheinung", so identifiziert sich umgekehrt die seelische Substanz immer mehr mit dem substanziell Wirklichen schlechthin oder wird das substanziell Wirkliche immer mehr ein seinem Wesen nach Seelisches. Durch den Begriff der „Kraft" war die Substanz als solche bezeichnet worden, die „Kraft" aber, d. h. die Bewegungsursache, der conatus, war schon vorher mit dem Streben und Wollen identifiziert und damit in die Sphäre des Seelischen gerückt worden. Man muß sich dabei weiter vor Augen halten, was schon früher bei anderer Gelegenheit betont wurde, daß die kontinentalen Philosophen und insbesondere auch Leibniz, im Gegensatz zu den englischen Philosophen den Begriff der „inneren Wahrnehmung" nicht in der Schärfe wie diese besitzen. Es gibt „ideae innatae", Begriffe, die der intellectus ipse aus sich selbst schöpft, die er nicht aus sinnlichen Wahrnehmungen abstrahiert, wenn er sie auch nicht fertig mit auf die Welt bringt. Aber er schöpft sie aus sich selbst, weil sie sein eigenes Wesen ausdrücken, er besitzt den Begriff der „Substanz", des „Wirkens", weil er selbst Substanz ist und als solche handelt und wirkt.[1] Zwischen Begriffen, die der Verstand selbsttätig schafft und solchen, die er durch Selbstanschauung und Abstraktion aus dieser Anschauung gewinnt, wird nirgends geschieden. Dagegen finden wir gerade bei Leibniz überall die andere Unterscheidung: zwischen Begriffen, die bildhaften Charakter tragen, der Wahrnehmung, Vorstellung, Einbildungskraft entstammen und daher schließlich auf Eindrücke der Sinne zurückgehen müssen und Begriffen rein intelligiblen, rein geistigen Inhalts und Charakters, wobei bei der letzten Gruppe die Unbildlichkeit und die Geistigkeit des Inhalts zusammenfließen: die intelligiblen Begriffe entstammen der Tätigkeit der Seele selbst, ihr Inhalt läßt sich nicht in bildhafter Form anschauen, zugleich aber müssen die Wesenheiten, auf die sie angewandt werden, seelischer Natur sein, wie denn auch Wesenheiten seelischer Natur nur in unbildlichen Begriffen gedacht werden können. So läßt sich verstehen, daß für Leibniz die Einsicht, daß mit dem Kraftbegriff ein nicht bildhaft Vorstellbares den Phänomenen zugrunde gelegt wird, zugleich den weiteren Gedanken in sich schließt, daß die den Phänomenen zugrunde gelegte Realität geistiger, seelischer Natur

[1] Vgl. Nouv. ess.

ist. Endlich noch eins: Im Gegensatz z. B. zu Spinoza neigt Leibniz von Anfang an zu einer teleologischen Auffassung des Seelenlebens. Charakteristisch hierfür ist die kleine als Beilage V von Kabitz veröffentlichte Skizze, in der Leibniz sich mit dem Traum beschäftigt und zum Schluß der Seele eine besondere architektonische und harmonisierende, gestaltende (komponierende) Fähigkeit zuweist. Ferner wird in den Briefen an den Herzog Johann Friedrich und an Arnauld das Eigentümliche der seelischen Entwicklung darin gesehen, daß in der Seele die verschiedenen Strebungen sich zu einer harmonischen Einheit verbinden. Lust ist das Gefühl des harmonischen Zusammenstimmens, Unlust die Empfindung des disharmonischen sich-Hemmens unserer Strebungen. In allen diesen Bestimmungen tritt uns deutlich die auch später durchgehends festgehaltene Tendenz entgegen, das Wollen und Streben als eigentlich wirksame, und zwar zweckmäßig, zielstrebig wirkende Kraft in der Entfaltung des seelischen Lebens, diese Entfaltung selbst als eine teleologisch bestimmte anzusehen.[1]

Das, was in der Seele in zielstrebiger Entfaltung sich entwickelt, sind ihre inneren Zustände, ihre cogitationes. Die res cogitans war die Seele für Leibniz von Anfang an gewesen und geblieben, nur daß er, wie man sich erinnert, den Versuch gemacht hatte, den Begriff der cogitatio noch weiter zurückzuführen, die Tätigkeit des cogitare aus dem Begriff der Seele als identischer Einheit, als einfachem „Schnittpunkt" der Perzeptionen abzuleiten. Nun entsteht gerade angesichts der so stark betonten Einheit der Seele zunächst die Frage: Wie kann in der einen Seele die Mannigfaltigkeit der pensées, der modi cogitationis entstehen? Diese Mannigfaltigkeit der Vorstellungen scheint zunächst nur durch eine Mannigfaltigkeit äußerer, auf die Seele wirkender Ursachen erklärbar. Ich zitiere den ersten Brief an Foucher (der in seiner Argumentation lebhaft an Geulinx erinnert): „cette varieté des pensées ne saurait venir de ce qui pense, puisqu'une même chose seule ne saurait être cause des changements qui sont en elle. Car toute chose demeure dans l'état où elle est, s'il n'ya rien qui la change: et ayant été d'elle-même indeterminée à avoir eu tels changements plutôt que d'autres, on ne saurait commencer de lui attribuer aucune varieté, sans dire quelque chose dont on avoue qu'il n'ya point de raison, ce qui est absurde. Et si on voulait dire même qu'il n'ya point de commencement dans nos pensées, outre qu'on serait obligé d'assurer que chacun entre nous eut été de toute éternité, on n'échapperait point encore, car on serait toujours obligé d'avouer qu'il n'ya point de raison de cette varieté, qui eut été de toute éternité en nos pensées, puis qu'il n'ya rien en nous qui nous détermine à celle-ci plutôt qu'à une autre. Donc il y a quelque cause hors de nous de la varieté de nos pensées" (Gerh. Phil. I, S. 372). Schon in demselben Brief führt Leibniz dann freilich weiter aus, daß der auf diese Überlegung gestützte Schluß auf die Existenz einer materiellen Außenwelt als Ursache unserer Vorstellungen höchst unsicher sei: warum sollten unsere Wahrnehmungen nicht ein

---

[1] Gerh. Phil. I., S. 52—53, 61, 72f. Vgl. hierzu ferner die treffenden Ausführungen bei Kabitz, S. 92ff.

nach bestimmten Gesetzen ablaufender geregelter Traum sein? Zum mindesten wäre ein solcher Traum von einer durch materielle Ursachen verursachten Wahrnehmungskette schlechterdings nicht zu unterscheiden.

Die in dem Brief betonte Hauptschwierigkeit aber: Wie kann aus der Einheit der Seele eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen entspringen, wenn nicht eine in sich mannigfaltige äußere Ursache wirkend eingreift, wird nun durch den Kausalbegriff behoben, wie er sich bei Leibniz herausgebildet hatte: in der Seele lebt von Anfang an eine bestimmte, auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Kraft, aus der die Vorstellungen in dieser gesetzmäßig bestimmten Reihenfolge notwendigerweise hervorgehen müssen. Die Kette unserer Wahrnehmungen gleicht nicht nur äußerlich einem geregelten Traum, sie ist ein solcher. Mit der Einheit der Seele wird die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen durch die Einheit des Gesetzes, der zielstrebig wirkenden Kraft in Verbindung gebracht, deren Auswirkung die Reihe der cogitationes ist; die Seele „wirkt" heißt: sie ist tätig, und in dieser Tätigkeit liegt das Verfolgen eines bestimmten Weges, dessen einzelne Etappen die aufeinanderfolgenden Vorstellungen sind. Dabei fordert freilich, wie man sogleich sieht, diese Anwendung des Kausal- oder Kraftbegriffes den weiteren Gedanken, daß die Vorstellungen nicht eine bloße Summe in sich unzusammenhängender einzelner Ideen, sondern ein einheitlicher Fluß, ein Kontinuum sind. Nur als solches Kontinuum lassen sie sich als Ausfluß einer solchen auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Kraft oder Tätigkeit verstehen. So hängt der Kraftbegriff und seine Anwendung auf die Seele aufs engste mit dem Gedanken der Kontinuität alles Geschehens, mit der lex continui zusammen, von der daher gleichfalls noch näher die Rede sein muß.

Führen wir nun die Vorstellungskette im seelischen Individuum auf eine kontinuierlich und zielstrebig wirkende Kraft oder Tätigkeit in diesem Individuum zurück, so entsteht zwingend eine weitere Frage: Wie ist ohne die Einwirkung äußerer Dinge, derselben äußeren Welt auf die verschiedenen Seelen und ihr Bewußtsein die Übereinstimmung im Ablauf und Zusammenhang der verschiedenen Vorstellungsketten zu erklären?

Schon in einer Notiz, die aus dem Jahre 1676 datiert ist, entwickelt Leibniz den Gedanken, daß jede einzelne Seele ein Spiegel des gesamten Universums sei, nur verschieden nach dem Gesichtspunkt, von dem aus ihre Wahrnehmungswelt das Universum darstellt und daher weiter verschieden nach dem Klarheitsgrade der einzelnen Vorstellungen.[1] Der Vergleich der

[1] „Mihi videtur, omnem mentem esse omnisciam, sed confuse. Et quamlibet mentem simul percipere quicquid fit in toto mundo, et has confusas infinitarum simul varietatum perceptiones dare sensiones illas quas de coloribus, gustibus, tactibusque habemus.

Tempus autem in infinitum divisible, et certum est quolibet momento percipere animam alia atque alia, sed ex omnibus perceptionibus infinitis in unum confusis criri rerum sensibilium perceptiones.

Itaque plurium mentium creatione. Deus efficere voluit d: universo, quod pictor aliquis de magna urbe, qui varias ejus species sive projectiones delineatas exhibere vellet, pictor in tabula, ut Deus in mente." Couturat, Fragm. inéd. S. 10.

einzelnen Wahrnehmungsbilder mit Projektionen desselben Gegenstandes — man denke an das Bild derselben Stadt, die wir von verschiedenen Seiten, von einem Turm in der Mitte usw. sehen — war schon verschiedentlich aufgetaucht; jetzt wird daraus der weitere Gedanke, daß jedes Bewußtsein das ganze Universum in seinen Wahrnehmungen abbildet und daß Gott die einzelnen Monaden mit ihren vorstellenden Kräften mit der Bestimmung schuf, dasselbe eine Universum in einer unendlichen Zahl von Spiegelungen entstehen zu lassen. Der Sinn der einzelnen Seele ist es, eine bestimmte folgerichtig in sich zusammenhängende Spiegelung, eine Projektion, eine Seite desselben einen Universums zu entwickeln; das „eine" Universum selbst ist ja nichts anderes, als der gesetzmäßige Zusammenhang jener Wahrnehmungsketten. Ohne irgendeine der Monaden wäre das Universum nicht vollständig, denn es würde eine der Projektionen fehlen.

Die Außenwelt ist eine Welt der räumlichen Ausdehnung. Das Wesen des räumlichen, des dreidimensional ausgedehnten Gegenstandes aber besteht eben darin von rechts und links, von oben und unten, von vorn und hinten betrachtet werden kann und entsprechende Ansichten, also eine entsprechende Zahl entsprechender Projektionen darbietet, je nach dem „Standpunkt" des Beschauers. Zugleich ist der Raum selbst zum Inbegriff der Gesichtspunkte geworden, von denen aus die einzelnen Monaden das eine „Universum" widerspiegeln, deutlicher gesprochen: der Inbegriff der in einer Monade (ich bediene mich des Ausdrucks, obgleich der Terminus selbst wie bekannt bei Leibniz erst etwas später auftritt) gleichzeitig vorhandenen Vorstellungen unterscheidet sich von dem Vorstellungsinbegriff einer beliebigen anderen Monade nicht durch den Inhalt — alle Monaden stellen dieselben Inhalte vor — sondern durch eine andere Zentriertheit der Vorstellungen, noch genauer und deutlicher gesprochen: durch ein anderes Klarheitszentrum des Vorstellungsinbegriffs, welches Zentrum zugleich der „Gesichtspunkt" ist, von dem aus die Vorstellungswelt der Monade das Universum spiegelt. Betrachten wir einen Augenblick die ausgedehnte Welt im Raume, das eine Universum als real, so nimmt jede Seele einen Punkt in diesem Raume ein und je näher die einzelnen Dinge des Universums diesem Punkt liegen, desto klarer und deutlicher werden sie vorgestellt, je weiter sie räumlich von ihm entfernt sind, desto verworrener wird ihre Vorstellung. Der Klarheitsgrad der einzelnen Vorstellungen unterscheidet also allein die Vorstellungen im einen und im anderen Bewußtsein, dieser Klarheitsgrad der einzelnen Vorstellungen aber hängt von dem Klarheitszentrum ab, das eben für jede Seele durch ihren räumlichen Standpunkt bestimmt wird. Für die idealistische Auffassung kehrt sich sozusagen nur die Ausdrucksweise um: Nicht in einem an sich existierenden Raum hat jede Monade einen Punkt inne, von dem aus sie das nah Gelegene klar, das Entferntere unklarer vorstellt, sondern in der momentanen Vorstellungsmasse einer jeden Monade gibt es ein Klarheitszentrum und der Raum ist der Inbegriff dieser Zentren. Denken wir uns die Zentriertheit der Vorstellungswelten aufgehoben, so werden alle Vorstellungen gleich klar und

deutlich, wir erhalten die Idee eines Bewußtseins, für das es keine Nähe und Ferne gibt, das allgegenwärtig ist, ein Bewußtsein, wie wir uns dasjenige der göttlichen Monade denken. Ähnliches wie für den Raum aber gilt für die Zeit: jede Monade stellt nicht nur das Gegenwärtige, sondern auch das Zukünftige und Vergangene gleichzeitig vor, aber wiederum in von den mit dem relativ höchsten Klarheitsgrad ausgezeichneten Gegenwartszentrum kontinuierlich abnehmendem Klarheitsgrade.

Gerade hier indessen fordert zunächst das für die Entwicklung des Leibnizschen Kausalbegriffs besonders wichtige Kontinuitätsprinzip eine genauere Besprechung.

Als allgemeines Gesetz in der Form, in der es dann im System eine so wichtige Rolle spielt, begegnet uns die lex continui bei Leibniz bekanntlich erst im Jahre 1687, doch liegen die Wurzeln der zu ihm führenden und in ihm mündenden Gedankenreihe unzweifelhaft weit zurück.

Man erinnert sich, wie die Kontinua des Raumes und der Zeit Leibniz schon vor 1670 beschäftigen, wie er durch die Auffassung der extensio als Quantität und die Definition der „quantitas" als „numerus partium" zu dem paradoxen Versuch geführt wird, die kontinuierlichen Größen in diskrete umzudeuten; Raum, Zeit und Bewegung aus letzten einfachen Teilen zusammenzusetzen; wie dann Raum- und Zeitpunkt aus Teilen der Kontinua zu Grenzen (extrema partium) werden und damit erst der Begriff der kontinuierlichen dem der diskreten Größe gegenübergestellt und koordiniert wird. Für das Interesse, das Leibniz dem Problem des Kontinuums als solchen entgegenbringt, ist es bezeichnend, daß wir bei ihm zuerst in der neueren Philosophie die uns aus Kants transzendentaler Ästhetik so geläufige Koordination von Raum und Zeit finden, der bis dahin die durch den Begriff des Körpers als „res extensa" bedingte Identifizierung von Ausdehnung schlechthin und räumlicher Ausdehnung im Wege gestanden hatte. Man erinnert sich weiter, wie die Notwendigkeit, alles substanziell Wirkliche aus letzten einfachen Einheiten zusammengesetzt und doch den Körper als kontinuierlich den Raum erfüllend zu denken zu der Annahme einer aktuellen Unendlichkeit ineinander geschachtelter organischer Einheiten als letzter substanzieller Träger des körperlichen Geschehens führt. Zu der Kontinuität des körperlichen tritt die des seelischen Seins, die aktuelle Unendlichkeit der Gesichtspunkte, von denen aus das Universum widergespiegelt wird und damit der das Universum repräsentierenden Seelen.

Außerdem aber ist es für Leibniz von Anfang an selbstverständlich, daß alles Geschehen und speziell die Bewegung in der körperlichen Natur kontinuierlich verläuft. Wenn in der früher zitierten Stelle des 1676 niedergeschriebenen Dialogs über die Bewegung („Pacidius Philaletti") die Bewegung als transcreatio definiert wird, so wird doch ausdrücklich hinzugefügt, daß dieser Begriff der transcreatio so zu fassen sei, daß die Möglichkeit eines sprunghaften Übergangs von einem Ort zum andern ausgeschlossen werde. Genauer: Das Bedenkliche an dem Begriff der transcreatio ist eben für Leibniz dies, daß wir

zunächst, wenn wir die Bewegung als transcreatio definieren, nicht einsehen können, warum Gott nicht einen Gegenstand ebensogut unstetig wie stetig an einen anderen Ort sollte versetzen können. Es macht sich schon hier bei Leibniz ein doppeltes Bestreben deutlich bemerkbar: erstens, die für ihn feststehende Forderung, daß alle Bewegung als stetig zu denken sei, aus einem allgemeinen Prinzip heraus zu begründen und zweitens den Begriff der transcreatio so zu fassen, daß er nicht mehr kontinuierliche und sprunghafte Bewegung als logisch gleichmöglich erscheinen läßt. Beide Gedankenmotive bleiben auch weiterhin bei ihm wirksam.[1] Das Problem der transcreatio löst sich nun dadurch, daß an die Stelle der unmittelbaren göttlichen Schöpfertätigkeit, die als Ursache der Bewegung gedacht werden mußte, die von Gott den Dingen eingepflanzte ursächliche Kraft tritt. „Ut vim activam statuamus in corporibus, multa cogunt, et ipsa maxime experientia quae ostendit motus esse in materia, qui licet originarie tribui debeant causae rerum generali, Deo; immediate tamen ac speciatim vi a Deo rebus insitae attribui debent. Nam dicere Deum in creatione corporibus agendi Legem dedisse, nihil est nisi aliquid dederit simul per quod fiat ut Lex observetur, alioquin ipse semper extra ordinem procurare legis observationem debebit.“ Die Einschiebung der gesetzmäßig wirkenden aktiven Kraft zwischen Gott auf der einen, die tatsächliche Bewegung auf der anderen Seite nimmt der wirkenden Tätigkeit Gottes den Charakter des „Wunders“, d. h. den Charakter einer Tätigkeit, deren Resultat wir in keine eindeutige Beziehung zur Ursache mehr bringen können: nur der unergründliche Wille Gottes kann noch als Ursache dafür angesehen werden, daß er in seiner Tätigkeit der transcreatio den Körper bewegten an einem unmittelbar benachbarten Ort und nicht in beliebiger Entfernung neu erschafft. Anders die nach bestimmtem Gesetz und damit in bestimmter Richtung fortwirkende „Kraft“, die Gott ein für allemal in den Körper hineinlegt.

Hier verbindet sich nun schon der Gedanke der Kontinuität der Bewegung mit der Substanzialisierung der Kraft. Fügen wir gleich den Punkt hinzu, in dem dann die lex continui wenigstens in einem speziellen Fall als unentbehrliche Bedingung für die Gültigkeit des Gesetzes der Erhaltung der Kraft sich einstellt. Solange alles physikalische Geschehen nur als ein Übertragen, ein Addieren und Subtrahieren von Bewegungen angesehen wurde, solange war durchaus kein Grund einzusehen, warum nicht der gestoßene Körper die auf ihn übertragene Bewegungssumme auf einmal erhalten, also seine Geschwindigkeit sprungsweise sollte ändern können. Eine solche sprungweise Änderung war mit der rein phoronomisch-geometrischen Ableitung der Bewegungsgesetze durchaus vereinbar. Die dynamische Betrachtungsweise der Physik dagegen führte dazu, alle Körper als elastisch zu denken und die Kraft der Elastizität als vermittelnden Faktor bei der Änderung des Bewegungszustandes aneinander stoßender Körper einzuführen. Unter dieser Voraussetzung aber mußte die Bewegungsänderung kontinuierlich gedacht werden: die dem andringenden

---

[1] Brief an de Volder, Gerh. Phil. II, S. 168.

Bewegungsanstoß entgegenwirkende Kraft der Elastizität führt nicht dazu, daß der zurückprallende Körper plötzlich zur Ruhe kommt, oder in die entgegengesetzt gerichtete Bewegung umspringt, sondern sie bewirkt, daß seine Geschwindigkeit bis zum Nullpunkt abnimmt, um dann in entgegengesetzter Richtung anzuwachsen. Zugleich zeigt sich hier, wie mit dem Übergang von der geometrischen zur dynamischen Physik die Relativierung des Unterschieds von Ruhe und Bewegung von selbst sich einstellt: nicht Bewegung und Ruhe, sondern zwei entgegengesetzt gerichtete Bewegungen stehen im Gegensatz zueinander, Ruhe ist der Übergang von einer in die entgegengesetzt gerichtete Bewegung.

Den Anstoß zur Formulierung der lex continui scheint die Kritik der Descartesschen Stoßregeln gegeben zu haben. Die erste und zweite der von Descartes aufgestellten Regeln des Stoßes können nicht zusammen wahr sein. Nach der zweiten soll, wenn zwei verschieden große Körper mit gleicher Geschwindigkeit aufeinander prallen, nach dem Zusammenstoß der kleinere zurückprallen, mit der gleichen Geschwindigkeit wie vorher und in entgegengesetzter Richtung sich weiterbewegen, der größere dagegen in seiner anfänglichen Richtung fortschreiten; nach der ersten Bewegungsregel sollen zwei mit gleicher Geschwindigkeit aufeinander stoßende gleichgroße Körper mit ihrer ursprünglichen Geschwindigkeit zurückgeworfen werden. Diese beiden Regeln sind deshalb unvereinbar miteinander, weil wir uns die Ungleichheit zweier Körper ganz allmählich bis zur Gleichheit verringert unter jede gegebene Größe vermindert denken oder weil wir jederzeit die Gleichheit als Grenzfall der Ungleichheit auffassen können. Demgemäß muß sich auch die Regel, die das Verhalten zweier zusammenstoßender gleichgroßer Körper beschreibt, als Grenzfall aus der anderen ableiten lassen, das vom entsprechenden Verhalten verschiedener Körper handelt; und umgekehrt: Eine Regel kann nicht Geltung haben, nach der eine Veränderung, die wir uns, wie die Größenveränderung beliebig klein vorstellen können, sofort ein absolut anderes Resultat zur Folge haben würde. Aus einer Überlegung dieser Art entspringt das allgemeine Gesetz „lorsque la différence de deux cas peut être diminuée au dessous de toute grandeur donnée in datis ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au dessous de toute grandeur donnée in quaesitis ou dans ce qui en résulte. Ou pour parler plus familièrement: lorsque les cas (ou ce qui est donné) s'approchent continuellement et se perdent enfin l'un dans l'autre, il faut que les suites ou évenemens (ou ce qui est demandé) le fassent aussi."

Es ist unverkennbar, daß dieses Gesetz von Leibniz zunächst gedacht und entwickelt ist als Prüfstein, als Wahrheitskriterium, an dem die verschiedenen Gesetze der empirischen Wissenschaft zu messen sind. Nur Gesetze, die diesem Kriterium stichhalten, sind miteinander vereinbar, können also zusammen wahr sein. Bezeichnend für das Leibnizsche Denken ist es, daß er dieses Kriterium, das ihm offenbar an einem speziellen Fall aufgegangen ist, sofort auf seine allgemeinste Form bringt und als allgemeinstes Gesetz

der Dinge proklamiert. Der Charakter als Wahrheitskriterium aber macht das Kontinuitätsgesetz zugleich zu einem logischen Prinzip und als solches muß es in Beziehung gesetzt werden zu den allgemeinsten logischen Prinzipien: es erscheint als Folgerung aus dem allgemeineren Satz: „datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata."

In der abgeleiteten Form ist das Kontinuitätsgesetz zunächst ein Kriterium, mit Hilfe dessen wir entscheiden, ob bestimmte Gesetze zusammen möglich sind. Als allgemeines Gesetz der Gegenstände formuliert aber enthält es nun sofort eine weitere Voraussetzung: die Voraussetzung nämlich, daß die verschiedenen Gesetze der Dinge in einem solchen Zusammenhang zueinander stehen, daß sie mit Hilfe jenes Prinzips auf ihre „Kompossibilität" geprüft werden können, daß jenes Kriterium tatsächlich überall anwendbar ist. Was dasselbe besagt: daß es nur kontinuierliche Veränderungen und nur fließende Unterschiede gibt, daß die Natur keinen Sprung macht. Die beiden Behauptungen: Alle Gesetze der Natur müssen kompossibel sein und durch das Kriterium der lex continui auf ihre Kompossibilität geprüft werden können und: es gibt für jeden Unterschied die Möglichkeit, ihn durch allmähliche Übergänge zu überbrücken; für alles Verschiedene einen gemeinsamen Begriff, der das Verschiedene so umfaßt, daß seine Verschiedenheit nur noch als eine graduelle erscheint; in jeder Veränderung durchläuft der sich verändernde Gegenstand kontinuierlich alle Zwischenstufen — diese beiden Behauptungen sprechen dieselbe Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus. In dieser Form ist die lex continui zugleich die letzte Konsequenz der mathematischen Methode Descartes, des Vorbildes der analytischen Geometrie. In der Begründung des Kontinuitätsgesetzes bei Leibniz figuriert denn auch stets an hervorragender Stelle das Beispiel der Geometrie und speziell der Kegelschnitte: Die Gesetze der Dinge, der Objekte der Natur müssen sich durchgängig so zueinander verhalten, wie die des Kreises, der Ellipse, der Parabel sich zueinander verhalten, deren jedes als ein bestimmter Grenzwert des anderen auffassen und durch Einsetzung der entsprechenden Bedingungen aus ihm sich ableiten läßt.

Verfolgen wir den Gedanken des Kontinuitätsgesetzes in dieser Anwendung auf die Geometrie weiter, so ergibt sich, daß die vollständige Erkenntnis eines Kegelschnitts die aller übrigen in sich schließt. Die Ellipse kann mir zum Ausgangspunkt der Erkenntnis des Kreises und der Parabel dienen, aber auch von der Parabel kann ich umgekehrt zur Ellipse gelangen. Von hier aus gesehen erscheint die Lehre von den Monaden und der prästabilierten Harmonie ihrer Vorstellungswelten, die Lehre, daß wir in der vollständigen Erkenntnis der Vorstellungswelt jeder einzelnen Monade das ganze Universum und damit auch die Vorstellungswelt jeder anderen Monade müssen erkennen können, wie eine Übertragung der geometrischen Methode auf die Metaphysik: ebenso wie das vollständig erkannte Wesen der Ellipse auch die Erkenntnis der Parabel und des Kreises einschließt, so schließt das vollständig erkannte Wesen der einen das der übrigen Monaden ein. Nicht

als ob das in dem Kontinuitätsgesetz zusammengefaßte Wesen der geometrischen Methode der Ursprung der Lehre von den individuellen vorstellenden Substanzen und der prästabilierten Harmonie ihrer Vorstellungswelten wäre — wir haben ja andere (wenn auch noch immer nicht alle) Wurzeln dieser Lehre schon kennen gelernt — aber wir haben hier einen jener zahlreichen Fälle bei Leibniz, in denen die von verschiedenen Stellen ausgehenden Gedankenmotive sich schließlich in einem Punkte schneiden.

Wendet man den Kontinuitätsgedanken auf den Kausalbegriff an, so ist alles „Wirken" als ein kontinuierlicher Prozeß zu denken. Das Gewirkte ist nicht plötzlich da, sondern es wird, es wächst durch alle Zwischenstufen vom Nullpunkt, vom unendlich Kleinen her; der Kausalzusammenhang ist durch dies Moment der Kontinuität von dem bloßen Zusammenhang des Antezedens und notwendigen Konsequens (der als solcher noch immer der weiteren Erklärung bedarf: die Notwendigkeit hebt das Wunder nicht auf) wesentlich geschieden. In diesem Punkt stimmt Leibniz offenbar schon vor der allgemeinen Formulierung der lex continui mit Hobbes überein (vgl. S. 234), aber während Hobbes eben diesen Gedanken zum Ausgangspunkt nimmt, um alle Naturvorgänge für Bewegungen zu erklären, findet Leibniz gerade in der Bewegung keine Möglichkeit, die Begriffe des „agens" und des „patiens", der Ursache und Wirkung anzuwenden. Stellen wir uns dann auf den Boden der Monadenlehre, so wird das „Wirken" ein kontinuierliches „Hervorbringen" der der Seele innewohnenden Kraft, das Gewirktwerden ein kontinuierliches sich-Entfalten der Anlage. Es ist unverkennbar, daß bei dieser Wendung des Kausalbegriffs unter dem Einfluß des Kontinuitätsgedankens zugleich auch das Vorbild der Biologie, das Beispiel der Präformationslehre mitgewirkt hat. Wie nach der Präformationslehre die sämtlichen folgenden menschlichen Generationen in Adam eingeschachtelt waren, so ist die Reihe der folgenden Vorstellungen in der Monade von Anfang an eingeschachtelt enthalten, um sich im Laufe ihres Lebens zu entfalten.

Endlich tritt ebenso wie das Gesetz der Erhaltung der Kraft auch das der Kontinuität in den Dienst der teleologischen Betrachtungsweise. In teleologischer Wendung wird aus dem Gesetz der Erhaltung der Kraft als Grundgesetz der Natur das Prinzip der Selbsterhaltung des Universums: das sich selbst erhaltende Universum ist vollkommener als dasjenige, das zu seiner Erhaltung der ständigen Eingriffe Gottes bedarf — man denkt an den von Malebranche in teleologischer Absicht oft gebrauchten Begriff der „efficacitas" der Naturgesetze. Das Gesetz der Kontinuität aber als Gesetz der Natur schließt den Gedanken der denkbar größten Einheit in der Mannigfaltigkeit, des denkbar größten Reichtums in den Erfolgen, den „Zwecken" der Natur, verbunden mit der größten Einfachheit oder Gleichförmigkeit der Gesetze, der „Mittel" in sich (zumal wenn wir mit dem Prinzip der Kontinuität das später noch zu besprechende principium indiscernibilium verbinden).

Man denke weiter daran, wie im Anschluß an eine in der Hypothesis nova begonnene Gedankenreihe sich bei Leibniz die Einteilung der Naturgesetze

in zwei Gruppen herausbildet: Auf der einen Seite die Gesetze, die in der Essenz der Dinge gründen, rein aus sich selbst nach dem Satz des Widerspruchs als wahr erkennbar und begründbar sind; und auf der anderen Seite die Gesetze, die die Existenzen betreffen, nach dem Satz vom Grunde erkannt und begründet werden müssen, wobei dann diese Begründung aus dem Satz vom Grunde mit der teleologischen Begründung zusammenfällt (vgl. oben S. 242 ff.). Dieser Zusammenhang der Begründung aus dem Satz vom Grunde und der teleologischen Begründung findet jetzt seine klarste und verständlichste Gestalt: Der Schluß von der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt, die Ableitung der Wirkung aus der Ursache ist nur möglich, indem wir gewisse Grundsätze, Prinzipien voraussetzen, die sich auf die Ursachen selbst und die Art ihres Wirkens beziehen. Diese Prinzipien sind vor allem das Gesetz der Erhaltung der Kraft und das der Kontinuität und eben sie charakterisieren die Welt, für die sie gelten, als die beste aller möglichen Welten, die Begründung, die sie selbst erfahren, ist letzten Endes eine teleologische. Und wenn die „verités de fait" bei Leibniz einmal durch den Gedanken begründet werden, daß nur diejenigen Dinge wirklich sein können, deren Gesetze „kompossibel" sind, welche Kompossibilität durch die Berufung auf das Kontinuitätsprinzip geprüft werden muß, wenn ein anderes Mal diese Begründung teleologisch erfolgen soll, so sieht man auch hier, wie diese Gedanken miteinander zusammenhängen.

Es wurde in der Darstellung dieses Paragraphen der Versuch gemacht, die Entwicklung der Grundbegriffe der Leibnizschen Philosophie bis zur Gewinnung ihres endgültigen Umrisses, wenn auch in sehr gedrängter Form, darzulegen. Eine wichtige Seite des Leibnizschen Denkens aber, eine Gruppe von Problemen, die ihn von Anfang an beschäftigt und ihr Hineinwirken in das Ganze des Leibnizschen Systems ist dabei noch gar nicht zur Sprache gekommen: es ist die eigentlich erkenntnistheoretisch-methodologische Überlegung, die mit der ars combinatoria von 1666 beginnt und historisch betrachtet die Fortsetzung der in Descartes Regulae begonnenen Untersuchung und Problemstellung darstellt. Die Motive seines Denkens, die bisher berücksichtigt wurden, waren auf der einen Seite metaphysisch-logische, auf der anderen physikalische und psychologische, d. h. wir sahen wie Leibniz auf der einen Seite an die Begriffe der vorhandenen Metaphysik anknüpft, sie logisch zergliedert und so zu ihrer Fort- und Umbildung, Kritik, Verwerfung gelangt — der Begriff der res extensa und res cogitans, der Begriff der Bewegung, des agere, der Aristotelische Formbegriff —, wie er die verschiedenen metaphysischen Systeme zu vereinigen sucht: Aristoteles und Descartes, Teleologie und Mechanismus usf., wie auf der anderen Seite der selbständige Fortschritt seiner mathematischen und physikalischen Gedanken (Prinzip der Erhaltung der Kraft), seine prinzipielle Auffassung der Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens (zielstrebiges Wollen als kausaler Hauptfaktor) in diese Gedankenbildung hineinwirkt. Es zeigt sich dabei, daß bereits diese Gedankenmotive für sich genommen zur Entstehung der uns bekannten

Grundbegriffe der Leibnizschen Metaphysik hinführen: zu der idealistischen Aufhebung der res extensa, der Auffassung der res cogitans als individueller Substanz und der aus ihrer Kausalität entspringenden Phänomene als Spiegelung des einen „Universums“ von einem „Gesichtspunkt“ aus, zur Substanzialisierung der Kraft. Zu denselben Grundgedanken führt nun teils bekräftigend, teils modifizierend die Entwicklung der eigentlichen Erkenntnistheorie, seine direkt auf das Problem der Methode gerichtete Untersuchung.

2. Leibnizens Theorie des Urteils.

Die Leibnizsche Erkenntnistheorie steht von Anfang an unter dem wesentlichen Einfluß eines logisch-erkenntnistheoretischen Problems: des Problems der ars combinatoria, das dann zu dem der scientia generalis sich erweitert. Das Problem als solches ist nicht von Leibniz zuerst gestellt; der Zusammenhang mit der Descartesschen Idee der Universalmathematik, mit der Lullischen Kunst auch ist unverkennbar, ebenso ist die Lösung nicht absolut originell, aber sie ist der Problemstellung und Lösung eines Descartes ebenso überlegen, wie der Universalismus der Geistes- und Naturwissenschaft gleichmäßig umfassenden Leibnizschen Metaphysik der Kosmogonie der „Prinzipien“ überlegen ist; und von der Lullischen Kunst unterscheidet sie sich wie eben eine wissenschaftlich begründete Theorie von den bizarren Einfällen eines Dilettanten oder wie die Alchemie von der Chemie sich unterscheidet. Was das Wesentlichste ist: Leibniz Universalmethode beruht auf einer logischen Theorie, auf einer Theorie vom Wesen der Erkenntnis, genauer des Urteils — ebenso wie später Kants Kritik der reinen Vernunft, seine allgemeine Grenzen-, Aufgaben- und Methodenbestimmung der Wissenschaft letzten Endes auf einer Theorie des Urteils wesentlich basiert.

Couturat weist mit Recht darauf hin, daß die Problemstellung der ars combinatoria sich eng mit der der Descartesschen Regulae berührt. Wir sahen, wie die Untersuchung in Descartes Regeln der Erkenntnis zunächst die Aufgabe zuweist, die zu erkennenden Gegenstände in ihre letzten Elemente zu zerlegen und aus diesen Elementen aufzubauen. Alle Erkenntnis besteht in „Analysis“ und „Synthesis“. Wir sahen ferner, wie dieser Gedanke zusammenhängt mit dem Vorbild der Mathematik: so wie wir eine Zahl, restlos erkannt haben, wenn wir sie in ihre letzten Einheiten zerlegt und durch ihre Zusammensetzung erzeugt haben, besser gesagt wie die restlose und zweifelsfreie Erkennbarkeit der Zahlen eben darauf beruht, daß wir sie in dieser Weise restlos zu „analysieren“ vermögen, so muß dasselbe auch bei den übrigen Objekten der Erkenntnis angestrebt werden und möglich sein. In der Hobbesschen Wendung, die im Grunde auf denselben Erkenntnisbegriff zurückgeht: Alles Erkennen ist ein „Addieren“ und „Subtrahieren“. Die Folgerung, die sich weiter bereits für Descartes aus diesem Erkenntnisbegriff ergab, war die, daß die wichtigste Vorarbeit der vollendeten Erkenntnis der Wirklichkeit, der Erkenntnis nach synthetischer Methode, die vollständige Kenntnis und Aufzählung der letzten,

einfachen Elemente sei, aus denen die Wirklichkeit sich zusammensetzt. Diese Elemente existieren z. T. an sich selbständig und unabhängig voneinander, zum Teil existieren sie nur für den Verstand und werden nur durch ihn unterschieden. Von den Elementen ging der Gedanke weiter zu den „notwendigen" und „zufälligen" Verbindungen der Elemente. Ausgedehnte und denkende Substanz, die beiden letzten Elemente, zu denen uns die metaphysische Analyse der Wirklichkeit führt, stehen in zufälliger, lösbarer Verbindung miteinander, die nur durch den denkenden Verstand trennbaren Momente der „Ausdehnung" und „Gestalt" sind notwendig aneinander gebunden. Dies notwendige Aneinandergebundensein aber, dessen sich der Verstand bewußt wird, wird dann noch näher bestimmt: Gestalt und Ausdehnung sind untrennbar verbunden, weil die eine gar nicht ohne die andere gedacht werden kann, weil in der Gestalt die Ausdehnung, wenn auch „verworren" mitgedacht ist. Ohne daß es ganz klar ausgesprochen würde, ist es doch von hier aus nur noch ein Schritt zu dem weiteren Gedanken, daß der Begriff einer Gestalt ohne Ausdehnung einen logischen Widerspruch enthalte, daß also die Notwendigkeit jenes Aneinandergebundenseins eine logische Notwendigkeit im engsten Sinn, eine auf dem Satz des Widerspruchs beruhende Notwendigkeit sei. Nur eine Schwierigkeit entstand hier: Wenn der Begriff der Gestalt den der Ausdehnung verworren „enthält", so kann er doch kein einfacher, letzter Begriff sein, zu dem uns die analysierende Betrachtung des Denkens führt. In sich widerspruchsvoll können nur zusammengesetzte Begriffe sein. Wir sahen, wie und in welcher Form sich diese Schwierigkeit verbirgt: Aus dem Begriff der „Ausdehnung" wird der des Raumes, aus dem „Mitgedacht-" das „Enthaltensein" der begrenzten Gestalt im unbegrenzten Raum.

In den Grundgedanken bewegt sich die Ars combinatoria und die ihre Gedanken aufnehmenden und fortsetzenden Schriften in unverkennbarer Parallele. Als das Ziel jener Untersuchungen bezeichnet es Leibniz, ein „Alphabet des Denkens", d. h. ein vollständiges Verzeichnis der höchsten, also der einfachen, nicht weiter zerlegbaren und zurückführbaren Gattungsbegriffe aufzustellen. Sind diese Gattungsbegriffe gefunden — genauer: die wahren, die richtigen Gattungsbegriffe — so entsteht die weitere Aufgabe, aus ihnen die übrigen Begriffe zusammenzusetzen: aus den höchsten Begriffen a, b, c, d entstehen die niederen ab, bc, ac, bd, ad, cd, ferner abc, abd, bcd, acd, endlich abcd, die, wie man sieht, sich sofort in einer bestimmten Stufenfolge als Binionen, Ternionen, Quaternionen aneinander reihen. Haben wir einen Begriff in dieser Weise zerlegt und aufgebaut, so haben wir ihn „definiert", die Definition besteht in dieser Zergliederung, d. h. in der Rückführung auf die letzten Gattungen oder auf die Buchstaben des Denkens. Die höchsten Gattungen selbst sind nicht mehr definierbar, sondern nur noch durch sich selbst erfaßbar, nur noch auffaßbar in ihrer Verschiedenheit von anderen einfachen Begriffen, ohne daß diese Verschiedenheit sich noch genauer zum Ausdruck bringen ließe. Werden die einfachen Begriffe durch bestimmte

Symbole bezeichnet (s. oben: a, b, c, d), so ist damit zugleich die Möglichkeit einer eindeutigen Bezeichnung der zusammengesetzten Begriffe gegeben. „Datus quicunque terminus resolvatur in partes formales, seu ponatur ejus definitio, partes autem hae iterum in partes seu terminorum definitionis definitio, usque ad partes simplices seu terminos indefinibiles. Nam **οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν**; et ultimi illi termini non jam amplius definitione, sed analogia intelliguntur" (Gerh. IV, 65).

Wir müssen, um den Wert zu verstehen, den Leibniz diesen Bestimmungen beilegt, freilich noch eins berücksichtigen: seinen Individualismus, den schon die Baccalaureatsdissertation „de principio individui" vertritt. Nur das individuelle Ding ist real, das Allgemeine existiert nur als abstraktes Bestandstück eines Individuums, bzw. als abstrakter Begriff, durch den Verstand allein losgelöst, im Bewußtsein des Erkennenden. Erst aus dieser individualistischen Überzeugung wird es verständlich, daß die höchsten Gattungsbegriffe zugleich die Vorstellungen der letzten einfachen „formalen" Teile sind, in die wir einen beliebigen Gegenstand zerlegen können, daß die wachsende Zusammengesetztheit eines Begriffs ihn zugleich zu einem immer konkreteren, individuelleren Begriff macht. Ein Begriff wird zur Vorstellung eines Individuums, wenn in ihm alle abstrakten Teile, die dem Individuum zukommen, vorgestellt sind, er ist ein allgemeiner Begriff in dem Maß, als er unvollständig ist, als er nur einzelne formale Teile in sich faßt, die sich in gleicher Weise in mehreren Individuen finden: individuum tota sua entitate individuatur. Dieser Satz, in dem Leibniz seinen Standpunkt in der Baccalaureatsdissertation bezeichnet, enthält in nuce die Gleichsetzung von Abstraktion und Generalisation.

Nur von hier aus wird es ferner verständlich, daß Leibniz Genus und Differentia specifica für vertauschbare Begriffe erklärt: anstatt von einem „vernünftigen Lebewesen" könnten wir auch in demselben Sinn von einem „lebenden Vernunftwesen" sprechen.[1] Genus und Differentia bezeichnen nichts als die verschiedenen formalen Teile, in die das Individuum zerlegt werden kann, ihr Zusammen ergibt das Individuum, bzw. den Begriff desselben. Nur wenn Genus und Differentia in dieser Weise gleichartige bzw. gleichwertige Begriffe sind, ihr Unterschied gleichsam ein bloß grammatischer ist, kann die Definition wirklich in der Zerlegung in einfache Teile bestehen, kann die Leibnizsche Symbolik der Begriffe, ihre Darstellung als Unionen, Binionen, Ternionen usw. sinnvoll bleiben. Allerdings: erscheint in der Konsequenz dieser Gedanken die Analysis als ein Zerlegen des erkannten Gegenstandes in gleichwertige „Teile", so dürfen wir doch nicht übersehen, daß Leibniz hinzufügt, jene letzten Elemente der Dinge, zu denen uns die Analysis führt, seien teils „res", teils „modi sive respectus".[1] Der Unterschied von „res" und „modus" wird also als ein realer, kein grammatischer behandelt: so wie auch die „einfachen Naturen" Descartes in den Regeln einfache Substanzen und

---

[1] Gerh. Phil. IV, S. 65.

ihre Attribute und Relationsbegriffe (notiones communes) gleichmäßig umfassen, wie auch Hobbes den Unterschied von res und Accidens als realen behandelt (während wir den fortgeschrittensten Standpunkt in dieser Richtung bei Geulinx finden). Es wird indessen auf diesen Punkt noch zurückzukommen sein.

Endlich versteht man von hier aus, wie es möglich ist, daß sich der junge Leibniz zur Bestätigung seiner eigenen Erkenntnistheorie gleichzeitig auf Aristoteles, Hobbes und Descartes berufen kann. Von Hobbes wird mit lebhafter Zustimmung der Satz, daß alles Denken ein Rechnen, ein Addieren und Subtrahieren sei, zitiert; aber auch den nominalistischen Prinzipien der Hobbesschen Lehre tritt Leibniz weitgehend bei, soweit sie nämlich in der Konsequenz seines Individualismus liegen: Er erklärt die beiden Sätze „Der Mensch ist ein Lebewesen" und „alle Menschen sind Lebewesen" für dem Sinn nach gleichbedeutend, nur daß das „Alle Menschen" nicht im kollektiven (die Summe aller Menschen), sondern im distributiven Sinn (jeder beliebige einzelne Mensch) verstanden werden soll.[1] Der mit dem letzteren Gedanken zusammenhängende Gegensatz gegen Hobbes soll später besprochen werden. Aristoteles, den Leibniz von Anfang an in der Interpretation der nominalistischen protestantischen Scholastik kennen lernt, bemüht er sich — vor allem in den Briefen an Thomasius — als durchaus im Einklang mit der mathematischen Methode, mit Descartes hinzustellen, die substanzialen Formen, soweit sie zu dieser Interpretation nicht stimmen wollen, werden als scholastische Erfindungen abgelehnt (erst viel später, mit der Substanzialisierung des Kraftbegriffes, findet er den Ansatzpunkt, um auch diese Lehre von den substanzialen Formen in sein System hineinzuziehen). Wie aber Leibniz die mathematische Methode auffaßt, haben wir schon im vorigen Paragraphen gesehen: aus den letzten unableitbaren Grundbegriffen und ihrer Definition — spatium, materia, motus — werden die Grundlagen der Physik hergeleitet: logisch systematisch hergeleitet und begründet nach den gültigen Formen der logischen Begründung, wie sie in der Aristotelischen Syllogistik dargestellt sind: Es ist bekannt, daß Leibniz jederzeit im Gegensatz zu Descartes und seiner Schule die Aristotelische Syllogistik hochgeschätzt[2] hat, nie vor ihm ist, nicht bloß tatsächlich, sondern bewußt mathematische Methode und syllogistisches Beweisverfahren in dieser Weise identifiziert worden, der Satz vertreten worden, daß die mathematische Methode rein auf dem Satz des Widerspruchs beruht.

Das aber hängt nun zusammen mit einer weiteren allgemeineren Aufgabe, die Leibniz der ars combinatoria stellt. Die Aufsuchung der letzten begrifflichen Elemente ist schließlich auch nur ein Mittel zum Zweck, als letztes Ziel aber betrachtet es Leibniz, die „Wahrheiten" in einer bestimmten Ordnung darzustellen und abzuleiten. Die geltenden Wahrheiten, die wahren Urteile

---

[1] Gerh. Phil. IV, S. 160.

[2] Vgl. die Ausführungen in Couturat, La logique de L., Kap. I.

in einem geschlossenen Begründungszusammenhang abzuleiten, erscheint ihm als das eigentliche Ziel der mathematischen Methode. „Cum puer Logicam discerem et solerem jam tum altius inquirere in rationes eorum quae mihi proponebantur, objiciebam praeceptoribus, cur non, ut praedicamenta habentur terminorum incomplexorum, quibus ordinantur notiones, ita et praedicamenta fierent terminorum complexorum quibus ordinarentur veritates; ignorabam scilicet hoc ipsum facere Geometras, cum demonstrant et propositiones ita collocant, prout aliae ex aliis dependent."[1] „Admonendum denique est, totam hanc artem complicatoriam directam esse ad theoremata, seu propositiones quae sunt aeternae veritatis, seu non arbitrio Dei, sed sua natura constant."[2] Es handelt sich also darum, in einem geschlossenen Begründungszusammenhang die sämtlichen überhaupt beweisbaren, also nicht auf dem bloßen Willen Gottes beruhenden Urteile abzuleiten. Damit kommen wir zu der wichtigen Rolle, die die „Wahrheiten", genauer die wahren Urteile, die die Lehre vom Urteil in Leibniz Erkenntnistheorie spielt.

Schon Descartes lehrt ausdrücklich, daß nur Urteile wahr oder falsch sein können, also die Erkenntnis auf Urteile abzielt, aber es kommt bei ihm nirgends zu einer konsequenten und selbständigen Theorie des Urteils. Die Frage nach dem Wesen des Urteils und des Urteilens wird nicht prinzipiell, sondern nur gelegentlich aufgeworfen und nicht eindeutig beantwortet. Meist wird das Urteilen als einfaches Anerkennen und Verwerfen, Bejahen und Verneinen eines vorgestellten Inhaltes gefaßt, dieses „Glauben" dann selbst als eine Art Wollen betrachtet, wodurch der Irrtum der menschlichen Willensfreiheit als Folge zugeschrieben werden kann. Die Schwierigkeit jedoch, diese Auffassung des Urteilens als eines freien Zustimmens mit der notwendigen Gültigkeit des wahren Urteils zu vereinigen, führt dazu, daß das Urteilen bald mehr als grundloses Setzen, bald mehr als in der Sache gegründetes Anerkennen eines Seins erscheint. Auf der anderen Seite werden die „ewigen Wahrheiten" als „Reden" den Dingen und Eigenschaften der Dinge gegenübergestellt (Princ. 17): das Urteil erscheint danach als Aussage, deren Inhalt, den gewählten Beispielen zufolge, sich aus allgemeinen Relationen zusammensetzt. Und endlich wird — nicht in klaren Worten, aber dem Sinn nach — die Analysis und Synthesis speziell als Urteilsfunktion gefaßt und das Urteilen als Zergliedern und Aufeinanderbeziehen vom bloßen Anschauen eines Inhalts geschieden. Das falsche Urteil wird dann zum willkürlichen Zusammenstellen, das ich vollziehe, das wahre Urteil zum begründeten Zusammenstellen, das die Natur der Dinge oder der Ideen von mir fordert (Reg. 67). Das Schwankende, verhältnismäßig Unselbständige, auf verschiedene historische Ursprünge Hinweisende in der Theorie des Urteils bei Descartes zeigt die relativ geringe Wichtigkeit, die sie im System der Descartesschen Philosophie hat; die vorwiegende Auffassung des Urteils als bloßer Anerkennung

[1] Gerh. Phil. VII, S. 292.
[2] Gerh. Phil. IV, S. 69.

eines Vorstellungsinhalts erklärt es, daß sich das erkenntnistheoretische Interesse auf den Vorstellungs- oder Begriffsinhalt konzentriert. Das Wahrheitskriterium ist die Klarheit und Deutlichkeit des im Urteil bejahten, anerkannten Vorstellungsinhalts, die clara et distincta perceptio, auch die ewigen Wahrheiten werden zu notiones communes.

Auch für Leibniz sind selbstverständlich nur Urteile wahr oder falsch. Das Urteil aber wird allgemein als combinatio (com 2 natio) gefaßt, d. h. zum Wesen des Urteils gehört die Aufeinanderbeziehung, die Verbindung von Subjekt und Prädikat („Propositio componitur ex subjecto et praedicato, omnes igitur propositiones sunt com 2 nationes".[1]) Welche Rolle diese Auffassung des Urteils als combinatio in der ars combinatoria haben muß, liegt auf der Hand. Sie tritt deutlich zutage, wenn wir die Form ansehen, die danach das Problem des Systems der verités de raison in der ars combinatoria annimmt: Es handelt sich darum, wenn ein Subjekt gegeben ist, die Gesamtheit der ihm seiner Natur nach zukommenden, aus seiner Natur sich ergebenden Prädikate zu finden und umgekehrt bei gegebenem Prädikat die Subjekte zu finden, von denen es in einem wahren Urteil ausgesagt werden kann („dato subjecto praedicata, dato praedicato subjecta invenire, utraque tum affirmative, tum negative"[2]). Und eben diese Aufgabe ist gelöst, wenn es gelungen ist, alle einfachen Begriffe zu finden und die komplexen Begriffe durch jene darzustellen, zu definieren: „His ita constitutis possunt omnia subjecta et praedicata inveniri, tam affirmativa quam negativa, tam universalia quam particularia. Dati enim subjecti praedicata sunt omnes termini primi ejus; item omnes orti primis propiores, quorum omnes termini primi sunt in dato. Si igitur terminus datus, qui subjectum esse debet, scriptus est terminis primis, facile est eos primos, qui de ipso praedicantur, invenire, ortos vero etiam invenire dabitur, si in complexionibus disponendis ordo servetur."[3] Man sieht, wie hier und in der entsprechenden Frage nach den Subjekten für ein gegebenes Prädikat die mathematische Kombinatorik dem erkenntnistheoretischen Problem dienstbar gemacht wird. Man beachte noch, daß es sich in der ars combinatoria für Leibniz um eine Methode zur Auffindung der gesamten vérités de raison, nicht etwa um eine systematische Darstellung und Zusammenfassung von bereits bekannten, dem System der empirischen Wissenschaften entnommenen, durch das „Faktum" derselben gerechtfertigten „Urteile a priori" handelt. Seine Logik des Urteils gibt sich ausgesprochen als eine Logik des Erfindens.

Es handelt sich darum, auf dem Wege der ars combinatoria die Gesamtheit der wahren Urteile zu finden, sofern sie überhaupt an sich, ewig gültige, Urteile sind. Nun ist klar, daß, wenn a ein schlechthin einfacher Begriff ist

---

[1] Gerh. Phil. IV, S. 61. In der Betonung der Wichtigkeit des Urteils und der Rückführung aller Urteilsformen auf das kategorische Urteil liegt der sehr richtige Grundgedanke des Russellschen Buches (The philosophy of L., Cambridge 1900).

[2] a. a. O.

[3] Gerh. Phil. IV, S. 65f.

ein Begriff, in dem keinerlei Teile mehr enthalten sind, nur noch ein wahres affirmatives Urteil in bezug auf ihn oder nur noch ein Prädikat möglich ist, das in einem bejahenden Urteil auf ihn bezogen werden kann: das identische Urteil a ist a. Die „veritates primae“ sind daher sämtlich identische Sätze, noch genauer gesagt: Die Wahrheit eines „einfachen“ Urteils fällt mit seiner Identität zusammen („veritates primae sive identicae“), die Falschheit eines Satzes über einen einfachen Begriff bedeutet, daß Subjekt und Prädikat sich widersprechen. Die Wahrheit und Falschheit aller Urteile über einfache Begriffe wird also rein nach dem Satze des Widerspruchs erkannt, alle Urteile über einfache Begriffe unterstehen ihm als obersten Wahrheitskriterium. Der Satz des Widerspruchs selbst aber sagt nichts weiter aus, als daß jedes identische Urteil wahr und das ihm kontradiktorisch entgegengesetzte falsch ist. Sind alle als notwendig wahr erkennbaren Urteile über einfache Begriffe identische Urteile der Form „a ist a“ und „a ist nicht b (oder non a)“, so sind alle nicht-identischen Urteile, also alle Urteile der Form „a ist b“ zugleich Urteile über zusammengesetzte Begriffe. Alle Urteile dieser Form bedürfen einer Begründung, um als wahr erkannt zu werden, da sie nicht, wie die identischen Sätze sich unmittelbar als wahr geben. Diese Begründung kann in nichts anderem bestehen, als in dem Nachweis, daß b wirklich in a enthalten ist, einem Nachweis, der nur durch die Analyse und Definition des Subjektsbegriffs geführt werden kann, mit anderen Worten: die Begründung geschieht durch die Rückführung des zu beweisenden auf einen identischen Satz, denn der Satz $(x + b) \equiv a$ enthält b, der an die Stelle des Satzes „a ist b“ tritt, ist ein identischer Satz (in Leibnizscher Symbolik $b \oplus x \infty a$, in Worten $b \oplus x$ ist identisch mit a oder b inest a).

Alle nicht-identischen Sätze, sofern sie notwendige Wahrheiten sein sollen, müssen begründet werden oder einen zureichenden Grund ihrer Geltung haben, sie unterstehen dem Satz vom zureichenden Grunde, der danach dem Satz des Widerspruchs ergänzend an die Seite tritt. Der „Grund“ selbst aber ist nichts anderes als das Enthaltensein des Prädikats- im Subjektsbegriff. Der Satz vom zureichenden Grunde selbst aber gibt sich als eine Folgerung aus dem Begriff der Wahrheit bzw. aus dem Wesen des Urteils.

Wir sahen im vorigen Paragraphen, wie Leibniz den Satz vom Grunde, d. h. den Satz, daß nichts ohne zureichenden Grund seiner Existenz existieren kann, zunächst in der spezifisch Cartesischen Form übernimmt (vgl. S. 237), bei ihm zuerst in der Entwicklung der neueren Philosophie finden wir dann, daß das metaphysische Prinzip nihil fit sine ratione mit dem erkenntnistheoretischen Prinzip, daß jedes nicht-identische, also nicht unmittelbar einsichtige Urteil eine Begründung fordert, identifiziert und in eine Formel zusammengefaßt wird: . . . „principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera, quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine

causa."[1] Man beachte indessen, daß die Verknüpfung dieser beiden Prinzipien und damit die logisch-erkenntnistheoretische Begründung des Kausalprinzips bei Leibniz erst verhältnismäßig spät einsetzt. In der Theoria motus abstracti von 1670 wird der Satz vom Grunde zum erstenmal ausdrücklich formuliert in der Formel „nihil est sine ratione" (IV, 232), ohne jede Bezugnahme auf die Lehre vom Urteil. Er ist nur ein anderer Ausdruck für den metaphysischen Satz im Brief an Thomasius (April 1669): „nihil est in rebus sine causa" und „nihil poni debet in corporibus, cujus causa reddi non possit ex primis eorum constitutivis". Wenn Leibniz dann im Brief an Arnauld vom Juli 1686 jene Identifikation des Satzes vom Grunde der Urteile und vom Grunde der Existenz vollzieht („il faut toujours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition qui se doit trouver dans leur notions. C'est lá mon grand principe, . . . dont un des corollaires est cet axiome vulgaire que rien n'arrive sans raison"[2]), so zeigt die Art und Weise, wie das erkenntnistheoretische Prinzip eingeführt und wie es Arnauld gegenüber betont wird, den Zusammenhang, in dem der neue erweiterte Metaphysik und Erkenntnistheorie verbindende Satz vom Grunde mit der Wendung steht, die die Leibnizsche Philosophie seit 1686 genommen hat.[3] Erst zu dieser Phase seines Denkens seit 1686 gehört dieser erweiterte Satz vom Grunde als ausdrücklich formuliertes Prinzip. Ähnlich verhält es sich aber auch mit dem Satz des Widerspruchs: Auch hier wird aus dem metaphysischen Prinzip „Quod est (tale) id est seu non est (tale) vel contra" (Gerh. Phil. IV, S. 41) die erkenntnistheoretische Wendung „omnis propositio identica vera et contradictoria ejus falsa est" (Gerh. Phil. VII, S. 309).[4]

Die ausgesprochene erkenntnistheoretische Wendung und Begründung des metaphysischen Satzes vom Grunde hängt namentlich damit zusammen, daß die ursprüngliche Beschränkung der Forderung apriorischer Begründung auf die veritates aeternae, auf die Wahrheiten, die nicht vom Willen Gottes abhängig sind, sondern „sua natura constant" fallen gelassen wird. In der ars combinatoria wird für die zweite Gruppe von Urteilen, die Urteile also, die nicht in der „Essenz", sondern in der Existenz gründen, die, was dasselbe besagt, den Grund ihrer Geltung im freien Willen Gottes haben, die Möglichkeit einer Demonstration schlechthin abgelehnt: „omnes vero propositiones singulares quasi historicae, v. g. Augustus fuit Romanorum Imperator, aut observationes, idest propositiones universales, sed quarum veritas non in essentia, sed existentia fundata est, quaeque verae sunt quasi casu, id est Dei arbitrio, v. g. omnes homines adulti in Europa habent cognitionem Dei; talium non datur demonstratio, sed inductio, nisi quod interdum observatio per obser-

[1] Gerh. Phil. VII, S. 309.

[2] Gerh. Phil. II, 56.

[3] Vgl. Gerh. Phil. II, 73: „Je me doutais bien que l'argument pris de la nature générale des propositions ferait quelque impression sur votre esprit . . ." Vgl. auch Russell, a. a. O.

[4] Ebenso Théodicee IB, § 44.

vationem interventu Theorematis demonstrari potest" (Gerh. Phil. IV, 69). Der Gegensatz der vérités de raison und der vérités de fait wird also hier noch als ein prinzipieller betrachtet. (Von der induktiven Begründung der vérités de fait wird später die Rede sein.) Der Wandel, den die Leibnizschen Ansichten hier erfahren, wird am deutlichsten, wenn wir mit der eben zitierten Stelle den Discours von 1686 und die anschließenden Briefe an Arnauld vergleichen. „Il faut considerer ce que c'est que d'être attribué véritablement á un certain sujet. Or il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses et lors qu'une proposition n'est pas identique, c'est á dire lorsque le prédicat n'est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les Philosophes appellent in esse, en disant que le prédicat est dans le sujet. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celuy du prédicat, en sorte que celuy qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat lui appartient" (Gerh. Phil. IV, S. 433). Ausdrücklich wird dies dann auch auf die rein individuellen Subjekte, auf die Persönlichkeiten der Geschichte und auf die „propositiones singulares quasi historicae" bezogen. Gott, der den individuellen Begriff oder die Haecceität Alexanders sieht, sieht darin zugleich das Fundament und den Grund für alle Prädikate, die von ihm ausgesagt werden können, er sieht z. B., daß er Darius und Porus besiegen wird, ja er weiß a priori — und nicht durch die Erfahrung — ob Alexander eines natürlichen Todes oder durch Gift gestorben ist, worüber uns nur die Geschichte Auskunft geben kann (a. a. O.). In der ars combinatoria heißt es ausdrücklich, niemand werde die Tatsache der Geburt Christi a priori ableiten wollen, hier gebe es nur die Berufung auf die historischen Tatsachen und ihre Überlieferung. Jene volle Kenntnis des Begriffs, der das Wesen eines Individuums darstellt, wird freilich nur Gott zugeschrieben — die nähere Ausführung dieses Gedankens wird noch zu besprechen sein — aber das widerspricht dem nicht, daß doch prinzipiell der absolute Gegensatz der vérités éternelles und contingentes aufgehoben erscheint: Die Tatsachenwahrheiten sind im Prinzip ebenso einer Begründung a priori fähig wie die vérités de raison. Die Folge ist, daß von nun an der Satz vom Grunde gerade als Prinzip der verités de fait erscheint, der Sätze, die in der Existenz, nicht in der Essenz der Dinge gründen. Nach dem Satze des „bestimmenden Grundes" geschieht nichts, ohne daß es eine Ursache oder einen bestimmenden Grund gibt, d. h. etwas, das dazu dienen kann, a priori zu begründen, weshalb etwas gerade so und in keiner anderen Weise existiert (Théod. I B, § 44). Die Frage nach dem „Grunde" stellen wir da, wo wir zunächst durch Erfahrung ein Urteil gefunden, d. h. festgestellt haben, daß einem Gegenstand in der Wirklichkeit ein bestimmtes Prädikat zukommt, das sich nicht unmittelbar aus seiner Essenz herleiten, als ein identischer Satz darstellen läßt. Die Einsicht in den Grund ist der Weg dazu, aus jener Erfahrungstatsache, daß a b ist oder was dasselbe besagt, daß ein b seiendes a existiert, eine einsichtige Wahrheit zu machen, denn dieser Grund zeigt uns den inneren Zusammenhang zwischen a und b,

d. h. zeigt uns diejenige Wesenseigenschaft des a, die virtuell, latent das b einschließt.

Noch anders gesagt: Gehen wir aus von dem metaphysischen Grundsatz, daß alles Existierende einen Grund seiner Existenz hat, so führte die Frage nach dem Grunde in diesem Sinn zunächst zur Scheidung aller Fakta in erstens solche, die ihren Grund in der Essenz, im Begriff des Existierenden selbst haben und zweitens solche, deren Grund im schöpferischen freien Willen Gottes liegt. Entsprechend zerfallen die Urteile in 2 Gruppen: solche, die von einem Begriff aussagen, was — unmittelbar oder mittelbar erkennbar — in der Essenz des Begriffes liegt, und solche, die einem Subjekt ein Prädikat zusprechen, das ihm nur vermöge der freien göttlichen Schöpfertätigkeit zukommt. Erstere sprechen logische Notwendigkeiten, letztere bloße Tatsächlichkeiten aus. Erstere sind logisch begründbar durch den Nachweis, daß ihr Gegenteil einen logischen Widerspruch einschließen würde, daß sie selbst identische Sätze sind oder auf solche zurückgeführt werden können, letztere gehen zurück auf logisch nicht begründbare, sondern nur induktiv, durch Erfahrung und Experiment feststellbare Existenzialsätze. Daß überhaupt „etwas existiert", und zwar eine Mannigfaltigkeit von Objekten, existiert, deren wir uns in unserer Erfahrung bewußt werden, ist der Satz, der ebenso das allgemeine Wesen der „observationes seu propositiones contingentes" ausdrückt und in eine Formel zusammenfaßt, wie der Satz „quod est id est" das Wesen aller veritates necessariae zusammenfaßt.[1] Während aber das „quod est id est" ebenso wie jeder einzelne identische Satz ohne weiteres als wahr erkannt werden kann und schlechthin gilt, setzt das „aliquid existit" stets das göttliche Wirken und die Existenz Gottes voraus. Innerhalb der notwendigen Wahrheiten wird dann weiter zwischen denen geschieden, die als unmittelbar erkennbare identische Sätze keiner Begründung bedürfen, unmittelbar nach dem Satz des Widerspruchs als wahr sich ergeben, und denen, die erst durch Analyse des zusammengesetzten Subjektsbegriffs bewiesen werden müssen, also dem Satz vom Grunde unterstehen.

Nun wird die weitergehende Forderung erhoben, daß auch die zunächst durch Beobachtung und Erfahrung festgestellten Tatsachenwahrheiten a priori begründbar sein müssen. Dadurch kommen jetzt auf die eine Seite die unmittelbar oder mittelbar als solche erkennbaren identischen Sätze mit ihrem Prinzip, dem Satze des Widerspruchs, auf die andere Seite die zunächst durch Erfahrung und Beobachtung gegebenen Existentialsätze, die nicht durch die einfache Analyse des Subjektsbegriffs, sondern nur durch Rekurs auf die Ursache des Subjekts und seines So-seins a priori beweisbar, d. h. auf identische Sätze zurückführbar sind. Voraussetzung für diesen Beweis und seine Möglichkeit ist freilich, daß die „Ursache" als die „Wirkung" einschließend, die „Wirkung" als aus der „Ursache" ableitbar gedacht wird. Mithin zunächst, daß der Begriff des Subjekts stets so gefaßt werden kann, daß jedes Subjekt

[1] Gerh. Phil. IV, S. 41.

die Gesamtheit der ihm zukommenden Prädikate einschließt: die „Ursache“ der „Prädikate“, d. h. der wechselnden Zustände der „Substanz“ muß also in der Substanz selbst liegen, das Wesen der Substanz ist die in ihr liegende Kraft, die in bestimmter Richtung wirkend die Reihe ihrer Zustände aus sich hervortreibt, wobei jeder folgende Zustand bereits als Ursache den folgenden — die Richtung auf den folgenden — in sich schließen muß; ebenso muß das Wesen der einzelnen Substanz es notwendig machen, daß diese und nur diese Zustände gleichzeitig vorhanden sind. Endlich aber bleibt die Existenz der begrifflich bestimmten Einzelsubstanz selbst noch etwas zufälliges, sofern sie nicht aus ihrer Ursache, aus Gott also abgeleitet werden kann, womit es sich natürlich von selbst versteht, daß Gottes Wirken nicht mehr als unbegründbare Willkürhandlung aufgefaßt werden, das „so wollte es Gott“ nicht die Unmöglichkeit einer Begründung bedeuten kann.

Man sieht nun, wie mit der Erweiterung der Forderung der „Beweisbarkeit“, der „analytischen“, d. h. der Begründung des zu beweisenden Urteils durch den Nachweis des „Enthaltenseins“ des Prädikats im Subjektsbegriff erstens der metaphysische Gedanke der Substanzialisierung der Kraft und der individuellen Substanz, aus deren innerer bestimmt gerichteter Kraft alle ihre Zustände in bestimmter gesetzmäßiger Reihenfolge hervorgehen, verknüpft ist, wie zweitens die Verbindung der mechanischen mit der teleologischen Erklärung, der logischen mit der moralischen Notwendigkeit hinzutreten muß, wie drittens erst infolge dieser Erweiterung Leibniz den Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes wirklich aus dem Begriff der Wahrheit ableiten kann[1] und von „propositiones verae sive identicae“ reden kann.

Ist die Ausdehnung des logischen Prinzips, daß in jedem wahren Urteil der Prädikatsbegriff aus dem Subjektsbegriff sich muß ableiten lassen, auf alle, auch die empirischen Urteile, ist also die Urteilslehre Leibniz historisch der eigentliche Grund und Ausgangspunkt seiner metaphysischen Lehre von der Substanzialität der Kraft und der die prästabilierte Harmonie fordernden Lehre von den gegeneinander abgeschlossenen individuellen Substanzen (Subjekten) gewesen oder ist umgekehrt aus diesen metaphysischen Lehren jene prinzipielle Fassung der Erkenntnis- und Urteilslehre hervorgewachsen? Die eine Behauptung wäre zweifellos so einseitig wie die andere. Wir sahen im vorigen Paragraphen, wie metaphysische und physikalische Motive zusammenwirken im Fortschritt der Leibnizschen Metaphysik, zu ihnen gesellt sich das erkenntnistheoretische Motiv. Im Zusammenhang, in ständiger Wechselwirkung miteinander entwickeln sich die prinzipiellen Grundbegriffe seiner Metaphysik, seine Auffassung von der richtigen Methodik der Physik und seine Lehre vom Wesen der Erkenntnis und des Urteils. Der dem Leibnizschen Individualismus entspringende Gedanke, daß es prinzipiell möglich

---

[1] „... dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion du prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet, praedicatum inest subjecto, ou bien je ne scay ce que c'est que la vérité“ (Gerh. Phil. II, 53).

sein muß, von jedem individuellen Gegenstand einen vollständigen Begriff zu entwerfen, dessen Vollständigkeit ihn eben zugleich zum Begriff eines Individuums macht;[1] der in der Konsequenz der Erkenntnislehre liegende Gedanke, daß jedes Urteil begründbar sein muß, diese Begründung aber voraussetzt, daß letzten Endes das Prädikat im Subjektsbegriff enthalten sein muß; die Einsicht in die Relativität der Bewegung und die Unmöglichkeit, die Bewegung als ein Letztes, als reales Prädikat eines realen Subjekts, einer Substanz zu fassen, die aus der Entwicklung der Physik selbst sich ergebende Wendung zur Dynamik, die kritische Auflösung des Begriffs einer res extensa, die Neigung dazu, die letzte in der Welt wirksame Kausalität als eine zielstrebige, teleologische zu verstehen — alle diese Dinge laufen sich gegenseitig beeinflussend, in dasselbe Gedankensystem aus. Man denke als spezielles Beispiel etwa an das principium indiscernibilium. Es ist erstens eine Folgerung aus dem Satz vom zureichenden Grunde, sofern er auf alle Urteile angewandt wird: Wenn von 2 Gegenständen überhaupt verschiedene Urteile gelten, wenn sie in irgendeinem Prädikat verschieden sind, so müssen sie auch ihrem Begriff nach, ihrem begrifflichen Wesen nach verschieden sein. Es folgt zweitens aus der nur relativen Natur der Orts- und Zeitbestimmung, der Ausdehnung und dessen, was aus ihr sich ergibt: unterscheiden wir 2 Gegenstände durch ihren Ort, so kann doch diese Bestimmung keine letzte sein, sie muß aus einer anderen absoluten Bestimmung abgeleitet werden, die verschiedene Lage als Folge einer qualitativen Verschiedenheit sich ergeben. Es hängt drittens zusammen mit dem Individualismus: jedes Subjekt muß ein absolut in sich bestimmtes sein und durch eine Reihe sachlicher Prädikate, die keines Hinblicks auf andere Subjekte bedürfen, vollständig bestimmt werden können. Es hängt viertens mit der Teleologie zusammen, insofern es der Wirklichkeit erst den Charakter der denkbar größten Einheit in der Mannigfaltigkeit, des größten Reichtums mit der größten Einfachheit gibt.

Die Hauptschwierigkeit für die Leibnizsche Erkenntnistheorie liegt in dem Problem: Wie kann dieselbe Substanz eine Reihe verschiedener, d. h. sich ausschließender Zustände nacheinander durchlaufen, wie kann die Substanz sich verändern, denn diese Frage bedeutet: Wie kann aus demselben Subjektsbegriff, bzw. aus einer Eigenschaft, einem Attribut derselben, eine Reihe von sich widersprechenden Prädikaten folgen? Die Antwort erfolgt durch den Kraftbegriff und das Kontinuitätsgesetz: die Reihe der aufeinanderfolgenden Zustände kennzeichnet sich als Folge einer bestimmt gerichteten Kraft; sie verhalten sich zu dieser Kraft ebenso, wie die einzelnen bestimmten Werte einer mathematischen Funktion, die auch, jeder vom anderen verschieden, doch als eine bestimmte Folge des einen Funktionsausdrucks aus dem letzteren sich ableiten lassen.

---

[1] Si qua notio sit completa, seu talis sit ut ex ea ratio (reddi) possit omnium praedicatorum ejusdem subjecti cui tribui potest haec notio, erit notio substantiae individualis (Couturat, Opusc., S. 403).

Auf der Auffassung des Urteils als einer Zerlegung in Teile, des Subjekts und Prädikats im Urteil als der Teile, in die der beurteilte Gegenstand zerlegt wird oder besser des Prädikats als eines im Subjekt enthaltenen Teils beruht die Möglichkeit der Darstellung der Begriffe und Urteile durch die Leibnizsche Symbolik (als Unionen, Binionen usw.) und beruht daher auch die Anwendung der mathematischen Kombinationsregeln, beruht der ganze logische Kalkul. Vorausgesetzt ist dabei allerdings noch eins, auf das noch mehrfach zurückzukommen sein wird: Soll der logische Kalkul zu letzten begründbaren und allgemeingültigen Urteilen führen, so muß es möglich sein, die Gegenstände nicht nur in Teile, sondern sie in die letzten Teile zu zerlegen, es muß eine endliche Anzahl letzter überall wiederkehrender Elemente geben, aus denen sich alle Gegenstände zusammensetzen und durch deren Synthese, durch deren Kombination wir daher die Welt der Gegenstände in einem System klarer und deutlicher Begriffe wiedergeben oder darstellen können.

Mit Recht sagt Kabitz[1]: „Die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit des logischen Kalkuls und der allgemeinen Charakteristik ist darin gegründet, daß das Universum ein aus elementaren Teilen zusammengesetztes Ganzes ist, und daß die Begriffe, Urteile und Schlüsse in ihren Umfangsverhältnissen eben diese Verfassung des Universums darstellen." Wenn er dann freilich hinzufügt, das sei ganz „platonisch-aristotelisch" gedacht, so ist hier, so richtig das nach einer Richtung ist, doch nie außer Acht zu lassen, daß Leibniz durch seinen Individualismus und dessen Konsequenzen von Aristoteles prinzipiell geschieden ist. Für Aristoteles bleibt, wie für Plato, das Allgemeine das an sich Wirkliche und Notwendige; das Individuelle, das einer niederen Wirklichkeitsstufe Angehörige, das Zufällige, keiner bestimmten Ursache notwendig Entspringende. Indem Aristoteles dann das Allgemeine in das Einzelding hineinverlegt, erhalten wir die Vorstellung von Stufen der Realität im Individuum, von ineinander geschachtelten Sphären gleichsam, die wie Schale und Kern sich verhalten, von einander über- und untergeordneten Formen. Diese Über- und Unterordnung der Formen ist es, die in den Umfangsverhältnissen der Begriffe, Urteile und Schlüsse der Aristotelischen Logik abgebildet wird. Einen solchen Unterschied des übergeordneten Allgemeinen und untergeordneten Individuelleren im Individuum gibt es für die Leibnizsche Logik nicht; es gibt nur die in ihrer Realität sich gleichstehenden Teile oder Elemente, in die wir das Individuum zerlegen und die sich zum Individuum eben wie die Teile zum Ganzen verhalten. Mit anderen Worten: Aristoteles objektiviert wie Plato das logische Verhältnis der Begriffe, es gibt in den Dingen selbst ein Allgemeineres und Spezielleres und ein logisches Enthaltensein des Einen im Andern. Leibniz dagegen kennt ebenso wie Descartes und Hobbes nur eine Form des realen „Enthaltenseins": das ist das Enthaltensein des Teils im Ganzen. Sollen daher die Umfangsverhältnisse der Begriffe, Urteile und

---

[1] a. a. O., S. 18.

Schlüsse reale Bedeutung haben, so müssen sie auf diese zurückgeführt werden, d. h. das Prädikat muß im Subjekt wie ein Teil neben anderen Teilen im Ganzen enthalten sein. Daraus erklärt sich die eigentümliche Zwiespältigkeit der Leibnizschen Logik: Einmal ist für ihn das Prädikat im Subjekt enthalten: die Eigenschaft der Vierseitigkeit ist im Rechteck enthalten, das Urteil „ein Rechteck hat 4 Seiten" ist der Ausdruck einer Analyse, die als einen Wesensteil des Rechtecks die Vierseitigkeit aufzeigt. Auf der anderen Seite aber kann man sagen, daß das Subjekt im Prädikat enthalten ist, wenn wir nämlich das Urteil dahin verstehen, daß unter allen 4seitigen Figuren zusammengezählt gedacht, als ein Teil auch die Rechtecke sich befinden. Man sieht, das „Enthaltensein" wird in beiden Fällen als Enthaltensein eines Teils im Ganzen, eines Elements in der Summe genommen. Zugleich sieht man den Unterschied gegen Aristoteles, der nur ein Enthaltensein des Subjekts- im Prädikatsbegriff kennt, dasselbe aber zunächst als Beziehung zwischen dem Inhalt des einen und des anderen Begriffs betrachtet. Das Urteil „Der Mensch ist ein lebendes Wesen" spricht nach Aristoteles aus, daß zwischen der Wesenheit „Mensch" und der anderen „Lebewesen" eine sachlich-inhaltliche Beziehung obwaltet, die (der Platonischen Beziehung der „Teilhabe" entsprechend) das „Lebewesen" zum „Umfassenden" (*περιέχειν*) gegenüber dem „Menschen", den letzteren zum *ὑποκείμενον* gegenüber dem Begriff Lebewesen macht. Das allgemeine affirmative Urteil sagt aus, daß das Subjekt in seinem ganzen Umfange vom Prädikat umfaßt wird, daß es keinen Teil des Subjektsbegriffes (*τι τοῦ ὑποκειμένου*) gibt, von dem der Prädikatsbegriff nicht ausgesagt werden könnte (*κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον*): diese „Teile" des Subjektsbegriffs aber sind nicht die unter ihn fallenden individuellen Dinge, sondern sie sind die Begriffe, die Umfangsteile des Subjektsbegriffes sind;[1] nicht daß jeder einzelne Mensch auch ein Lebewesen ist, sondern daß alles, was zum Wesen des Menschen gehört, auch Platonisch gesprochen, an der Idee des Lebens teilhat, wenn auch diese Idee für Aristoteles kein *χωρίς* mehr ist, ist in dem betreffenden Satz ausgesprochen.[2]

Die der Aristotelischen Syllogistik so fremde Doppelinterpretation des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat, nach der auf der einen Seite des Subjekts- den Prädikatsbegriff als Inhaltsteil einschließt, auf der anderen Seite die Summe der unter den Prädikatsbegriff fallenden Individuen die Summe der unter den Subjektsbegriff fallenden Gegenstände enthält, zwingt Leibniz diese beiden Gedanken miteinander in Verbindung zu bringen, allgemein zu zeigen, daß aus dem Enthaltensein des Prädikats im Subjektsbegriff das umgekehrte Verhältnis der Individuengruppen folgt. Es geschieht das durch das allgemeine Prinzip, daß, je größer die Zahl der Bedingungen ist, denen ein Gegenstand entsprechen muß, um unter einen bestimmten Begriff

---

[1] Vgl. hierzu H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles.

[2] Allerdings schreibt Leibniz selbst gelegentlich Aristoteles die entgegengesetzte Ansicht zu, nach der das Prädikat im Subjekt enthalten sei. — Vgl. Couturat, Opusc. i. S. 366.

zu fallen (mit einem bestimmten Namen bezeichnet zu werden), um so geringer notwendigerweise die Anzahl der Gegenstände wird, die diesen Bedingungen entsprechen.[1] Ebenso versucht er zu zeigen, daß die eine und die andere Auffassung des Urteils zu denselben Schlußregeln führt.[2]

---

[1] „Quando dico, omnis homo est animal, hoc ipsum volo, homines inter animalia esse quaerendos, seu qui non sit animal nec hominem esse. Rursus quando dico omnis homo est animal, volo notionem animalis contineri in idea hominis. Et contraria est methodus per notiones et per individua, scilicet: Si omnes homines sunt pars omnium animalium, sive si omnes homines sunt in omnibus animalibus, vicissim animalis notio erit in notione hominis, et si plura sunt animalia extra homines, addendum est aliquid ad ideam animalis, ut fiat idea hominis. Nempe augendo conditiones, minuitur numerus" (Conturat, Opusc. inéd., S. 235).

[2] Einem auffallenden Mißverständnis begegne ich in diesem Punkte bei Couturat, dessen Untersuchungen gerade der Leibnizschen Syllogistik sonst so außerordentlich gründlich und sorgfältig sind. Er erhebt an mehreren Stellen seines Buches (La logique de Leibniz, S. 21ff. und S. 374f.) gegen die Leibnizsche Herleitung der Schlußregeln den Einwand, daß sie nur passen für die Betrachtungsweise, die vom Umfang der Begriffe, von den „Individuen", nicht dagegen für diejenige, die vom Inhalt, von den „Ideen" ausgeht, daß Leibniz irrtümlich meint, auf beiden Wegen in paralleler Schlußfolge sie entwickeln zu können. „Nous avous montré que l'inclusion en extension [d. h das Enthaltensein der Individuen des Subjektsbegriffs in denen des Prädikatsbegriffs] n'a pas les mêmes propriétés que l'inclusion en compréhension [d. h. das Enthaltensein des Prädikats im Subjektsbegriff], notamment par rapport á la relation d'exclusion, de sorte que les formules des syllogismes valables au point de vue de la compréhension ne sont pas valables au point de vue de l'extension et inversement." Zum Beweis verweist Couturat auf den Modus Celarent. Der Schluß „Alle A sind B, kein B ist C, also kein A ist C" ergibt sich ohne weit res aus der nebenstehenden Figur 1, die, von der Betrachtung der Individuen ausgehend, den Umfang des Begriffs A (des Subjektsbegriffs) als in B (dem Umfang des Prädikatsbegriffs) enthalten darstellt. Gehen wir dagegen vom Inhalt der Begriffe, vom Enthaltensein der Idee des Prädikats B in der des Subjekts A, so ergibt sich, wie die Figur 2 zeigt, der Schluß nicht ohne weiteres: Der Satz „B ist nicht C" kann allgemein gelten und darum doch C ebenso wie B ein Teil des Ganzen A sein (vgl. Couturat, S. 22), es sei denn, daß man stillschweigend in den Satz „kein B ist C" die „verworrene und unbestimmte" (confuse et bien vague) Vorstellung eines dynamischen Verhältnisses zwischen B und C hineinlegte („comme si la présence de B dans A bannissait C de ce domaine et lui en interdisait l'entrée"). Demgegenüber ist zunächst zu bemerken, daß wir durch geometrische Figuren ausschließlich den Umfang unserer Begriffe, niemals ihren Inhalt darstellen können und daß speziell auch Leibniz, wo er sich der räumlich-figürlichen Darstellung zum Zweck des Beweises der Schlußmodi bedient, gleichgültig ob er dabei Kreise oder die ihm eigene Darstellung durch Linien benutzt, stets von der Umfangsbetrachtung, von dem Verhältnis der Summe der Individuen ausgeht. Dagegen gebraucht er für die Ableitung der Schlußregeln unter Voraussetzung der Inhaltsbetrachtung, des Enthaltenseins des Prädikatsinhalts im Subjektsinhalt, ein anderes Schema, das den Figuren der Umfangsbetrachtung entspricht, aber selbst nicht räumlicher Natur sein kann. Der Satz „Alle A sind B" hat die Bedeutung „A = BX", der Satz „kein B ist C" bedeutet entsprechend „B = non CY", aus beiden folgt A = non CXY, d. h. zum Inhalt von A gehört das non C oder „kein A ist C". (Vgl. hierzu z. B. die Ausführungen in Couturat Opusc. inéd., S. 292—324, in denen zugleich besonders deutlich ist, daß für Leibniz die Darstellung durch räumliche Figuren stets da eintritt, wo er von der Umfangsbetrachtung ausgeht.) Man sieht: in dem allgemein negativen Satz „kein B ist C" ist nicht ein dynamisches Ver-

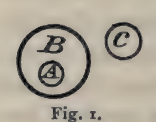


Fig. 1.

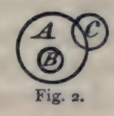


Fig. 2.

Bei dieser Ableitung der Schlußregeln müssen wir an dieser Stelle einen Augenblick verweilen. Von der Ars combin. von 1666 bis 1679 ziehen sich eine Reihe von Leibnizschen Versuchen einer Zahlensymbolik der Begriffe. Sie ist das interessante Gegenstück zu der bekannten Ableitung der Schlußregeln mit Hilfe geometrischer Figuren, Kreise oder Linien (s. d. Anm.) und im Grunde diejenige Darstellung der Logik, die der „mathematischen Methode" Descartes, die, wie wir wissen, als an der analytischen Geometrie orientiert trotz ihrer Bezeichnung als „geometrische" mehr eine arithmetische Methode ist, am meisten entsprechen mußte. Sie beruht auf dem Prinzip, jedem einfachen Begriff zunächst eine bestimmte Zahl zuzuordnen, um dann die zusammengesetzten Begriffe durch eine Kombination dieser Zahlen darzustellen, der Art, daß, wenn wir die Zahlenwerte der einfachen Begriffe als bekannt voraussetzen, aus der Zahl des zusammengesetzten Begriffs die für ihn geltenden Urteile müssen errechnen, durch Rechnung gewinnen können. Definieren wir den Menschen als ein animal rationale, so können wir den Begriff animal durch die Zahl 2, den der Vernünftigkeit durch die Zahl 3 symbolisch darstellen und demgemäß dem Begriff Mensch die Zahl 6 zuordnen, so daß die für diesen Begriff geltenden allgemeinen und affirmativen Urteile „der Mensch ist ein Lebewesen" und „der Mensch ist vernünftig" in der restlosen Teilbarkeit der 6 durch 2 und 3 ihren symbolischen Ausdruck finden. „In omni propositione universali affirmativa continetur praedicatum in subjecto adeoque dividi potest numerus characteristicus subjecti per numerum characteristicum praedicati." In den Entwürfen speziell aus dem Jahr 1679 geht dann Leibniz einen interessanten Schritt weiter. Die Bestimmungen, durch die wir einen Begriff festlegen, sind teils positive, teils negative. Daß es nicht hart, nicht hämmerbar ist, ist eine Wesensbestimmtheit des Quecksilbers, so gut wie die Härte eine Wesensbestimmtheit des Goldes ist. Es gehören also positive und negative Zahlenwerte zur Charakteristik eines zusammengesetzten Begriffs. Soll dann für den Begriff A = + a — b das allgemeine Urteil A ist C gelten, wobei C = + m — n sei, so ist die Bedingung dafür erstens, daß a durch m und b durch n ohne Rest teilbar ist (die positiven Eigenschaften des B in den positiven Eigenschaften des A und ebenso die negativen Eigenschaften des B in den negativen Eigenschaften des A enthalten sind), und zweitens, daß a und b selbst keinen gemeinsamen Divisor haben. Denn wenn letzteres der Fall wäre, würde ja offenbar von dem Begriff A selbst Widersprechendes gelten: denken wir uns den Begriff A durch die Zahlen + 130 und — 35 definiert, so müßte dem A die positive Bestimmtheit X zukommen, deren Zahlen-

hältnis vorausgesetzt, vermöge dessen B als Teil eines Ganzen A existierend ein C von der Existenz in demselben A ausschlösse, sondern der Satz „kein B ist C" sagt nach Leibniz aus, daß der Name B einen Begriff bezeichnet, der nicht C enthält, der Satz „Alle A sind B" dagegen sagt aus, daß der Name A einen Begriff bezeichnet, der B enthält, d. h. der mit dem Begriff B identisch ist, nur noch einige Punkte mehr enthält, die aber selbstverständlich damit, daß der Begriff A zugleich auch der Begriff B ist, vereinbar sein müssen, nennen wir sie wie oben X, so muß „einiges BX sein" (in dem Leibnizschen Schema: B non = U non X).

wert $+ 5$ wäre, zugleich aber müßte ihm auch dieselbe Bestimmtheit abgesprochen werden, da nicht nur 130, sondern auch 35 durch 5 ohne Rest teilbar ist. Daraus aber ergibt sich zugleich für Leibniz die Definition des allgemein verneinenden Urteils: Setzen wir für den Begriff Mensch die Zahl 6, für den Begriff Stein die Zahlenwerte $+ 15 - 8$, so muß, da der positive Zahlenwert des ersten und der negative des zweiten Begriffs einen gemeinsamen Teiler haben, der Satz gelten, daß kein Mensch ein Stein ist. „In propositione universali negativa vel pro praedicato vel pro subjecto vel pro utroque duo scribantur numeri, unus cum signo +, seu plus; alter cum signo — seu minus. hoc uno observato ut numerus aliquis in uno termino per signum + affectus cum numero aliquo in altero termino per signum — affecto communem habeat divisorem.“ Ein allgemein verneinendes Urteil spricht die Unvereinbarkeit zweier Begriffe aus, diese Unvereinbarkeit wird auf das Vorhandensein kontradiktorisch entgegengesetzter Elemente in ihren Definitionen zurückgeführt.

Es fehlen noch die partikulären Urteile. Das partikulär verneinende Urteil enthält nichts weiter als die Feststellung, daß die Subjekts = durch die Prädikatszahl nicht ohne Rest teilbar ist, d. h. das Urteil „Einige S sind P“ gilt, wenn das allgemein bejahende Urteil „alle S sind P“, für dessen Wahrheit eben die restlose Teilbarkeit des S durch P Bedingung ist, nicht gilt. In etwas komplizierterer, aber sehr charakteristischer Weise fügt Leibniz die partikulär-bejahenden Urteile in den Zusammenhang ein. Für die Wahrheit des partikulär-bejahenden Urteils ist Bedingung, daß die Subjektszahl multipliziert mit einer anderen Zahl durch die Prädikatszahl teilbar ist. Was diese Definition bedeutet, sieht man sogleich an einem Beispiel: Der Begriff „fortunatus“ sei durch $+ 11 - 9$, der Begriff „miser“ durch $+ 5 - 14$ bezeichnet, dann gilt der Satz „quidam fortunatus est miser“, denn wir können einen Begriff bilden, dessen Zahlenwert aus einer durch 11 und 5 positiven und einer durch 9 und 14 teilbaren negativen Zahl sich zusammensetzt. Dieser Begriff, der die Merkmale fortunatus und miser einschließt, ist möglich, da 11 und 14, bzw. 9 und 5 keinen gemeinsamen Teiler besitzen, der negative allgemeine Satz nullus fortunatus est miser also nicht gilt. Charakteristisch an dieser ganzen Darstellung ist mehreres. Erstens, daß es für Leibniz hier kein allgemein verneinendes Urteil gibt, das nicht seinen Grund letzten Endes in einem logischen Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat hätte. Zweitens daß es ihr zufolge, wenn wir ein partikuläres Urteil haben — einige a sind b — jederzeit auch möglich sein muß, einen allgemeinen Begriff derjenigen a, die zugleich b sind, zu bilden, einen Begriff, der, wie Leibniz an einer Stelle sagt eben die (spezifische) Differenz, den Unterschied der b-seienden von den nicht b-seienden a als Merkmal in sich schließt (a. a. O., S. 89). Aus beiden Gedanken tritt uns klar die Eigenart des Leibnizschen Rationalismus und Individualismus entgegen. Wo wir auch immer 2 individuelle Gegenstände finden, von denen verschiedene Aussagen gelten, muß es möglich sein, zwei verschiedene Subjektsbegriffe aufzustellen, aus denen sich diese verschiedenen Urteile folgern, begründen lassen. Es ist möglich, jeden individuellen

Gegenstand restlos in einem Begriff, und das heißt in einer Summe positiver und negativer Bestimmungen, letzten Endes einfacher und daher durch Primzahlen symbolisierbarer Bestimmungen oder Elemente im Sinne der ars combin., abzubilden. Ein Gegenstand ist unmöglich dann und nur dann, wenn die Elemente des Begriffs unvereinbar sind, d. h. wenn die positiven und negativen Bestimmungen kontradiktorisch entgegengesetzt sind, im Widerspruch zueinander stehen. Das bei Descartes beginnende Streben, alle Entgegensetzung zu einer logischen Entgegensetzung, zu einem logischen Widerspruch zu machen, kommt hier zur vollen Durchführung und man erkennt den Grund, aus dem das geschehen kann: die Basierung der ganzen Erkenntnistheorie auf einer Urteilstheorie. Bejahende und verneinende Urteile bestimmen den Gegenstand, konstituieren den Begriff, in ihnen vollzieht sich die Analysis und Synthesis, die Gewinnung und der Aufbau der Gegenstände, durch die sie zu restlos erkannten Gegenständen werden. Daraus, daß jede Unvereinbarkeit von Begriffen auf die kontradiktorische Entgegensetzung positiver und negativer Bestimmungen in ihnen zurückgeführt wird, ergibt sich, daß es keine Unvereinbarkeit zwischen Begriffen geben kann, deren Definition aus rein affirmativen Elementen zusammengesetzt ist.[1] Daraus ergibt sich, wenn auch die Folgerung an jener Stelle nicht ausdrücklich gezogen wird, die Möglichkeit des Gottesbegriffs (der nur aus affirmativen Bestimmungen sich zusammenfügt) deren Nachweis als Vorbedingung für die Schlüssigkeit des ontologischen Arguments von Leibniz stets gefordert wurde. So ist also auch für diesen wichtigen und unentbehrlichen Faktor jedes Rationalismus, der den Übergang vom „Denken“ zum „Sein“, von der bloß gedachten zur wirklichen Welt ermöglichen soll, Platz geschaffen. Allerdings ist, wie wir noch sehen werden, gerade hier, in der Stellung zum ontologischen Gottesbeweis, der Standpunkt Leibnizens kein ganz fester und eindeutiger: vielmehr, der konsequente Rationalismus streitet mit anderen Gedankenmotiven. Aber man sieht, wie das streng rationalistische Wissenschaftssystem einschließlich des ontologischen Arguments in der Konsequenz der ars combin. und der Fortführung ihrer Gedanken liegt. Man beachte dabei ferner, daß jene Ausführungen zur ars comb. aus dem Jahre 1679 stammen, daß andererseits die bewußte und ausdrückliche Ausdehnung des Satzes, daß in jedem wahren Urteil das Prädikat im Subjektsbegriff enthalten und aus ihm herleitbar sein muß, auf die empirischen Urteile aller Wahrscheinlichkeit nach mit der Wendung von 1684 eng zusammenhängt, also hier noch nicht eigentlich vollzogen war. Wohl aber erwog Leibniz schon seit 1666 die Schaffung eines enzyklopädischen Werkes, das die Gesamtheit der bisher gewonnenen Erkenntnisse zusammen mit dem möglichst exakten Nachweis ihrer strengen oder wenigstens wahrscheinlichen Gültigkeit enthalten sollte. Als erste Grundlage dieser Enzyklopädie war ein Definitionsbuch gedacht, in dem alle gebrauchten Worte bis zu den undefinierbaren ein-

[1] Vgl. Conturat a. a. O. S. 69, 3. Absatz.

fachen Begriffen hin (deren Inhalt ihrerseits der unmittelbaren Anschauung in entsprechend gewählten Beispielen dargeboten werden sollte) klar und eindeutig definiert werden sollten.[1] Die Möglichkeit eines solchen „Definitionsbuchs" auch für die empirischen Begriffe zieht Leibniz, so scheint es, nicht in Zweifel, d. h. er glaubt daran, daß es möglich ist, auch jeden empirischen Begriff durch eine endliche Anzahl bestimmter Merkmale eindeutig zu definieren, wenn er auch offenbar noch scheidet zwischen den Eigenschaften, die dem Gegenstand vermöge dieser Definition und den anderen, die ihm vermöge des göttlichen Willens zukommen. Aber man sieht, wie der Gedanke der restlosen Definierbarkeit auch aller empirischen Begriffe in den Entwürfen zur ars combin. von selbst dazu drängt, zunächst jedes allgemeine, dann aber auch jedes partikuläre Urteil logisch als aus der Definition der betreffenden Begriffe herleitbar darzustellen, womit die Ausdehnung der logischen Urteilslehre auch auf die empirischen Urteile eigentlich im Prinzip schon geschehen ist.[2]

Jeder Begriff wird für Leibniz, wie wir sahen, zu einer Summe von Teilen, zu einem zählbaren Ganzen, „Numerus est quiddam universalissimum".[3] Das Verhältnis von Subjekt und Prädikat wird dem des Ganzen und Teils, der Summe und des Elements untergeordnet. Damit hängt die Bedeutung zusammen, die Leibniz in seiner früheren Zeit (von dem späteren Wandel seiner Anschauungen wird gleich die Rede sein) unter den verités de raison dem Satz, daß das Ganze größer ist als der Teil zuschreibt (der in der Theoria motus abstracti (Gerh. Phil. IV, S. 232) dem Satz vom Grunde gelegentlich anstatt des Satzes vom Widerspruch parallel gesetzt wird): „Possent omnes regulae logicae circa propositiones universales demonstrari . . . utendo hac sola regula, Totum esse aequale omnibus partibus ideoque majus uno, seu totum omnes partes continere."[4]

Nun vollzieht sich aber in diesen Bestimmungen eine deutliche Entwicklung bei Leibniz, die zu einer anderen und schärferen Fassung des Gedankens führt. Man vergleiche zunächst den Gedankengang der ars combinatoria mit den Ausführungen in den Fragmenten XIX und XX im VII. Bande der philosophischen Schriften. Wie in der ars comb. wird auch hier das Urteil

[1] Für das Nähere verweise ich auf Kabitz, a. a. O., S. 27ff., wo die einschlägigen Stellen aus der ungedruckten Denkschrift Leibniz („Commentatiuncula etc.") abgedruckt sind.

[2] Vgl. auch die Bemerkungen in dem Aufsatz von W. Freytag, Bemerkungen zu Leibnizens Erkenntnistheorie im Anschluß an Couturats Werk „La logique de Leibniz d'après des documents inédits", Archiv für d. ges. Psych., XXXIII. Bd., 1. u. 2. Heft, S. 143ff. Auch F. vertritt wie Verf. die Ansicht, daß Leibniz sowohl von metaphysischen, wie von logisch-erkenntnistheoretischen Gedankengängen zu seiner Erweiterung der analytischen Urteilsdefinition kommt, er verweist in letzter Hinsicht auch mit Recht auf die Wendung der Schrift de libertate: „videbam autem, commune esse omni propositioni affirmativae, universali et singulare, necessariae vel contingenti, ut praedicatum insit subjecto". Die Kritik, die F. an Couturat (S. 138ff.) übt berührt sich mit der meinen (s. oben S. 286, Anm.), doch kann ich ihr, wie man beim Vergleich sofort sehen wird, nicht vollständig zustimmen.

[3] Gerh. Phil. IV, S. 35.

[4] Couturat, Opusc. inéd., S. 249.

als Analysis des Subjektsbegriffes gefaßt, die Sätze, daß das Subjekt das Prädikat enthalten, das Prädikat im Subjekt sein muß, werden durchaus aufrecht erhalten. Aber dann wird weiter ausgeführt: das Verhältnis von „Enthaltendem“ und „Enthaltenem“, wie es hier gemeint ist, sei nicht ohne weiteres mit dem von Ganzen und Teil identisch, das Verhältnis von Ganzem und Teil sei ein näher zu bestimmender Spezialfall des Verhältnisses von continens und contentum.[1] Genauer heißt es in Fragment XX: „si ea quae insunt homogenea sunt ei quo continentur appelantur partes et continens appellatur totum.“

Wurde früher das logische Verhältnis von Subjekt und Prädikat dem des Ganzen und Teils, so wird jetzt umgekehrt das des Ganzen und Teils dem allgemeineren Verhältnis von continens und contentum untergeordnet. Die Grundform des Urteils wird in dem Symbol $L \infty A \oplus B$ wiedergegeben, wobei das $\oplus$-Zeichen ausdrücklich von dem bloßen Additionszeichen unterschieden wird. Anstatt $A \oplus B$ könnte man auch AB schreiben[2] — eine Wendung, die an die eben besprochenen Versuche, die Begriffe durch Zahlenprodukte darzustellen erinnert. Das ∞ ist das Identitätszeichen. Das logische Beziehungsverhältnis, das im Urteil seinen Ausdruck findet, ist also ein Identitätsverhältnis, der Identitätsbegriff erscheint als letzter Grundbegriff der Logik. Mit ihm beginnt daher auch das System der Leibnizschen Logik, die erste Definition des Manuskripts XIX lautet: „Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate.“ Die Grundform des Urteils ist das einfache Identitätsurteil $A \infty B$. Wir können auch anders sagen: durch das seinem Wesen nach einsichtige und umkehrbare Urteil $A \infty B$ ist der Begriff der Identität definiert. Dem Begriff des idem steht gegenüber der des diversum: A non ∞ B vel B non ∞ A significat A et B esse diversa. Dem Begriff der Identität tritt nun der des inexistens vel continens an die Seite: Si A et B simul sumta coincidant L oder wenn das Urteil gilt $A \oplus B \infty L$, so sind A und B inexistentia oder contenta L gegenüber. Das kategorische Urteil, das dem Subjekt L das Prädikat A zuspricht, wird auf das Identitätsurteil $A \oplus B \infty L$ zurückgeführt. Dem Begriff des contentum steht gegenüber der des „disparatum“: „Disparata sunt quorum neutrum alteri inest.“ Als spezieller Fall des inexistens vel contentum wird dann der Begriff des „Teils“ abgeleitet. Zunächst kann nicht überall, wo wir von continens und contentum sprechen, auch vom Ganzen und Teil die Rede sein: der Punkt z. B. ist in der Linie enthalten, ohne Teil der Linie zu sein (Gerh. Ph. VII, S. 244). Wir erinnern uns, daß in der Theoria motus abstracti von 1670 die Linie noch durchaus aus Punkten als aus Teilen zusammengesetzt war. Die Enthaltenen als solche müssen dem Enthaltenden homogen sein, um als Teile bezeichnet zu werden (eine Linie teilen wir in Linien, eine Zahl in Zahlen, einen Körper in Körper). Erfüllen die Teile das Ganze (sind sie zusammengenommen mit dem Ganzen

[1] a. a. O., S. 229.

[2] Vgl. auch den kurzen Abschnitt Couturat, Opusc. inéd., S. 250f., der eng mit den hier besprochenen Abschnitten des VII. Bandes zusammenhängt.

identisch) und haben sie selbst miteinander keinen Teil gemeinsam (gilt also $A \oplus B \infty L$, wobei A und B Teile, nicht bloß Contenta von L sind, aber nicht $A \oplus C \infty B$ oder $B \oplus D \infty A$), so ist L die Summe (im Sinn der Arithmetik) jener Teile, die Teile die Glieder (componentia) der Summe (Beispiel: 7 enthält 5 und 4 als Teile, ebenso wie 3 und 4, ist aber nur $= 3 + 4$, nicht $= 5 + 4$).[1] Endlich fügt sich als letzter Begriff der des *Kontinuums* an mit der Definition: Wenn sich für je 2 (*beliebig gewählte*) Teile eines Ganzen ein Drittes der Art finden läßt, daß dieses Dritte selbst wieder einen Teil mit dem ersten und einen Teil mit dem anderen Teil gemeinsam hat, so ist das aus diesen Teilen gebildete Ganze ein Kontinuum (a. a. O., S. 245). Drücken wir es in der Leibnizschen Zeichensprache aus: die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, daß L ein Kontinuum ist, liegt darin, daß für je 2 *beliebige* Teile A und B von L — $A \oplus B \infty L$ — ein C existiert, das selbst einen Teil von A und einen Teil von B als Teil in sich schließt. Man achte dabei darauf, daß es sich hier stets um Teile, nicht um bloße Contenta handelt. Dem Kontinuum steht gegenüber das bloße Aggregat — wir können ganz beliebige Dinge zur Einheit eines Aggregats, *aber nicht* zur Einheit eines Kontinuums zusammenfassen. Und damit dient nun Leibniz der Begriff des Kontinuums an dieser Stelle dazu, den weiteren Begriff der „Vereinbarkeit" und „Unvereinbarkeit" von Elementen genauer zu fixieren. Verstehen wir unter A das Dreieck, unter D den Kreis, so können wir einen Begriff $C \infty A \oplus B$ bilden, der aber dann eben nur das Aggregat dieser beiden Dinge vorstellt. „Sed si qui generalem istum calculum compositionum qualium cunque applicare velit ad modum specialem componendi, verbi gratia si quis velit ut trilaterum et circulus non tantum componant unum aggregatum, *sed ut simul utraque notio sit in eodem subjecto*, videre debet an sint compatibiles. Ita rectae immotae simul quidem sumi possunt ad componendum unum aggregatum, at non ad componendum unum *continuum*" (a. a. O., S. 243). Mit anderen Worten: dafür, daß zwei Begriffe als *in demselben Gegenstand* verbunden, als sachlich zusammengehörig, nicht nur zusammengestellt, gedacht werden können, daß sie in diesem Sinn vereinbar sind, dafür ist die zureichende und notwendige Bedingung, daß sie sich als Glieder eines Kontinuums denken und vereinigen lassen. Man sieht, der Begriff der Kompatibilität wird damit enger als früher gefaßt: kompatibel ist, was in einem Kontinuum sich verknüpfen läßt. Die Idee der Kontinuität leitet von dem allgemeineren Begriff des logischen Subjekts und Prädikats (des continens und contentum) zu dem spezielleren Begriff der Substanz und des Akzidens hinüber. Um die Begriffe des continens und contentum anwenden zu können, brauche ich nur eine „Einheit" in der „Mannigfaltigkeit", zur „Substanz" und zum Akzidenz gehört, daß das Mannigfaltige sich als eine Reihe von Phasen oder Gliedern in der Einheit eines umschließenden Kontinuums darstelle. Wie dieser Gedanke, der die Kontinuität zum Konstituens der Substanz macht, im ganzen

[1] Vgl. hierzu Couturat, Opusc. inéd., S. 564.

Entwicklungsgang auch der Metaphysik Leibnizens begründet liegt, hat die ganze bisherige Betrachtung, speziell auch des ersten Paragraphen gezeigt.[1]

Die Grundbegriffe und die für sie geltenden Grundsätze der Erkenntnis werden hier von Leibniz in einer bestimmten Stufenfolge, die vom Allgemeineren zum Spezielleren fortschreitet, auseinander entwickelt. Dabei hat sich im Leibnizschen Denken ein Fortschritt in einer bestimmten Richtung vollzogen. Ursprünglich wurde die Logik selbst als eine Art Arithmetik des Denkens entwickelt, jetzt ist aus dieser Arithmetik des Denkens eine allgemeine Relationslehre geworden, der die eigentliche Arithmetik als integrierender Bestandteil zugeordnet ist und die im ganzen ebenso exakt, in der gleichen Strenge durchgeführt werden soll, wie dies bisher nur für jenen einen Bestandteil, die reine Arithmetik geschehen ist. Es ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn wir sagen, wie es weiter oben ausgeführt wurde, daß hier der Begriff des Ganzen und Teils dem des Kontinens und Kontentum untergeordnet wird.

Endlich werfe man von hier aus einen Blick auf die Relationslehre der Nouveaux essais. Leibniz unterscheidet hier zwei Arten von Relationen: Relationen der Vergleichung (comparaison) und des Zusammenhangs (concours). Die Grundrelation der ersten Gruppe ist die Relation der Identität und Verschiedenheit, zu der absoluten werden Gleichheit und Ähnlichkeit als teilweise Identität hinzugefügt. Als Relationen des Zusammenhangs oder der Verknüpfung (liaison) zählt Leibniz auf: Ganzes und Teil, Ursache und Wirkung, Lage, Ordnung usw. Zugleich bringt er die Relationen der Vergleichung mit den vérités de raison, die Relationen des Zusammenhangs mit Lockes Urteilen über die Koexistenz, das Zugleichsein der Ideen in Verbindung, also mit den Tatsachenwahrheiten.

Endlich macht Leibniz an dieser Stelle noch 2 bemerkenswerte kurze Zusätze. Erstens bemerkt er, daß auch der Existenzialsatz, das Urteil, das einem Gegenstand Sein, Existenz zuspricht, eigentlich einen Zusammenhang statuiere — „A est" bedeutet „A est Ens", wie es von Leibniz an anderen Stellen mehrfach formuliert wird. Aus dem Begriff des Ens aber wird dabei der Begriff der Substanz, der res. Das Urteil „A est Ens" bekommt damit den doppelten möglichen Sinn „A est res" und „A inest rei" — alles Existierende ist Substanz oder in einer Substanz. Nehmen wir hinzu, daß es nur seelische Substanzen gibt, so verstehen wir die zweite Bemerkung Leibnizens, daß unter den Relationen des Zusammenhangs der Zusammenhang des Dinges (des Phänomens) mit dem Ich die eigentliche Grundrelation sei, entsprechend der Grundrelation der Identität unter den Relationen der Vergleichung.[2]

---

[1] Unverkennbar aber ist dabei das Schwanken in der Bestimmung des Begriffs der „Vereinbarkeit", der compatibilité der Vorstellungen. Nach der vorhin erörterten Bestimmung ist unvereinbar nur das Widersprechende; hier ist unvereinbar dasjenige, was sich nicht in das Kontinuum des Zusammen-Existierenden einfügen läßt. Es wird auf die Doppelheit dieser Bestimmung später zurückzukommen sein.

[2] Vgl. Nouv. ess. II. Buch, cap. XI, § 4 und IV. Buch, Kap. I, § 3.

3. Möglichkeit und Wirklichkeit.

In der aus dem Jahre 1667 stammenden Schrift Nova methodus discenda docendaeque Jurisprudentiae" findet sich eine bekannte Stelle, an der sich Leibniz zuerst kritisch mit den Descartesschen Regeln der Erkenntnis (im Discours) und dem Wahrheitskriterium der „clara et distincta perceptio" beschäftigt: „Analytica seu ars judicandi, mihi quidem videtur duabus fere regulis tota absolvi: 1. ut nulla vox admittatur, nisi explicata, 2. ut nulla propositio nisi probata. Quas arbitror longe absolutiores esse, quam quatuor illas Cartesianas in prima philosophia, quarum primaria est, quicquid clare distincte que percipio, illud est verum: qua infinitis modis fallit."[1] Mit Recht betont Kabitz,[2] daß Leibniz mit dieser Kritik die methodischen Regeln und das Wahrheitskriterium Descartes nicht schlechthin ablehnen und für falsch erklären, sondern daß er sie verbessern, ihren eigentlichen und berechtigten Sinn exakter fassen will, wie er sich denn auch später der Cartesianischen Begriffe in verbesserter Form und veränderter Bedeutung oft bedient. In den „Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen" (1684)[3] heißt es, das Axiom „alles, was klar und deutlich von einer Sache erkannt wird, ist wahr" sei unnütz und verführe zu dem Mißbrauch, alle möglichen Vorurteile ohne weitere Prüfung für klar und deutlich und damit für gültig zu erklären, wenn nicht zuvor gesagt werde, was denn „Klarheit" und „Deutlichkeit" sei und wann eine Erkenntnis der Forderung der Klarheit und Deutlichkeit" genüge. „Klar" nun sei die Vorstellung, die wir von einem Gegenstand haben dann, wenn es uns gelingt, den vorgestellten Gegenstand wiederzuerkennen, „dunkel", wenn wir ihn nicht wiederzuerkennen vermögen. Die klare Vorstellung wird „deutlich", wenn wir den Gegenstand nicht nur im ganzen wiederkennen und von anderen unterscheiden, sondern auch die einzelnen Merkmale angeben und heraussondern können, durch die er sich von jenen anderen unterscheidet, „verworren" ist sie, wenn und solange diese Analyse uns nicht möglich ist. Nun kann aber diese „Deutlichkeit" weiter oder weniger weit gehen, d. h. es ist die Frage, ob jene Merkmale, in die wir den erkannten Gegenstand zunächst aufgelöst haben, ihrerseits wieder deutlich oder nur klar erkannt werden: Adäquat soll die Erkenntnis eines Gegenstandes heißen, wenn die Analyse wirklich bis zu Ende durchgeführt ist, bis zu den letzten, einfachen, unzerlegbaren Elementen, an denen keine Mehrheit von Merkmalen mehr existiert. Als Muster, vielleicht einzig mögliches Beispiel einer absolut adäquaten Erkenntnis von Gegenständen wird die Arithmetik hingestellt. Klarheit, Deutlichkeit und Adäquatheit eines Begriffs liegen also gleichsam in derselben Richtung, sie bezeichnen nur die Stufen in der Vollständigkeit der Analyse. Es dürfte aus dem Früheren klar sein, daß Leibniz mit diesen Bestimmungen in der Tat nur schärfer und genauer faßt, was im

[1] Dutens V, 174.
[2] Kabitz, a. a. O., S. 23.
[3] Gerh. Phil. IV, 422ff.

Grunde auch Descartes will und meint. Und dieser Meinung ist, wie schon gesagt, auch Leibniz, der Descartes nicht vorwirft, daß sein Wahrheitskriterium falsch sei, sondern daß er voreiligen Gebrauch von ihm mache. Die hier vorgenommene Veränderung bedeutet nun im Grunde genau dieselbe Forderung, durch die Leibniz auch in der „Nova methodus", an der oben zitierten Stelle, die clara et distincta perceptio ersetzen will. Jedes Wort, jeder Begriff soll definiert (expliziert), jeder Satz bewiesen werden. Die „Definition" eines Begriffs aber wird ja nach Leibniz, wie wir wissen, durch eine vollständige Analyse gegeben und einen Satz beweisen heißt letzten Endes das Prädikat in der Definition des Subjektsbegriffs nachweisen. Man vergleiche damit die Ausführungen in dem wahrscheinlich aus dem Anfang der 70. Jahre stammenden Fragment „de la sagesse":[1] Um einen Gegenstand zu erkennen, müssen wir alle seine „requisits" betrachten, „c'est à dire tout ce qui suffit à la distinguer de toute autre chose. Et c'est ce qu'on appelle Définition . . ." Zweitens aber muß dieselbe Methode angewandt werden auf gefundene Merkmale selbst, wir müssen „considérer tous les requisits de chaque requisit. Et c'est ce que j'appelle la vraye analyse." Hat man diese Analyse bis zu Ende getrieben, d. h. bis zu denjenigen elementaren Naturen, die keine weiteren requisits haben und nur aus und durch sich selbst begriffen werden, so ist man zu einer „connaissance parfaite" der betreffenden Sache gelangt und es muß nun möglich sein (die Probe auf die vollkommene Erkenntnis) uns von dem Grunde alles dessen, was sich an dem betr. Gegenstand zeigt, befriedigend Rechenschaft zu geben und alles, was unter bestimmten Bedingungen mit ihm geschieht, mit Sicherheit vorherzusagen. Vollständige Definition der gebrauchten Termini, durch diese vollständige Definition ermöglichter restloser Beweis der aufgestellten Behauptungen geben die sichere Gewähr der Wahrheit, sind das notwendige und hinreichende Kriterium derselben.

Nun entsteht hier eine bekannte Schwierigkeit: Die Wissenschaft handelt nicht von willkürlich erdachten Gegenständen und zurechtgemachten Begriffen, sondern von der Wirklichkeit. Wir müssen also wissen, daß die Begriffe, die wir in unserer Erkenntnis voraussetzen, nicht willkürliche Produkte unserer Phantasie, sondern Begriffe von wirklichen Gegenständen sind. Was dasselbe besagt: die Definitionen, von denen die Wissenschaft ausgeht, müssen Realdefinitionen, nicht bloße Nominaldefinitionen sein. Woran erkennen wir aber, ob eine Definition eine Realdefinition ist, ob einem von uns eingeführten und definierten Begriff ein wirklicher Gegenstand entspricht?

Ehe wir uns dieser Frage näher zuwenden, werden wir uns einen Augenblick zu der Rolle wenden, die in diesem Zusammenhang der Unterschied der vérités de fait und vérités de raison spielt. Die Unterscheidung dieser beiden Arten von Urteilen wird, wie man sich erinnert, zunächst dadurch vollzogen, daß die notwendigen, aus ihrer Essenz sich ergebenden, aus ihrer Definition abzuleitenden Eigenschaften der Dinge von denjenigen unterschieden werden,

---

[1] Gerh. Phil. VII, S. 82 ff.

die ihnen nur durch den freien Willkürakt Gottes zukommen, die daher auch nicht zu ihrem Wesen gehören, sich ändern können, ohne daß dies Wesen selbst sich ändert, nicht dem zeitlosen Wesen, sondern dem in der Zeit existierenden Gegenstand zukommen oder in der „Existenz" anstatt in der Essenz fundiert sind. Es ist nun klar, daß die vérités de raison oder die ewigen Wahrheiten in diesem Sinn nicht in der gleichen Weise die reale Existenz des beurteilten Gegenstandes voraussetzen: das Urteil, daß die Winkelsumme im Dreieck 2 Rechte beträgt, gilt, ganz gleichgültig, ob irgendwo in der Welt ein Dreieck wirklich existiert. Noch anders gesagt: Die Vernunftwahrheiten sind eigentlich hypothetische Sätze: Wenn es Dreiecke gibt, müssen ihnen die Eigenschaften zukommen, die sich für den Mathematiker aus ihrer Definition ergeben. Im Brief an Foucher (1676, Gerh. Phil. I, 369ff.) bezeichnet sie Leibniz z. B. als hypothetische Urteile, Urteile über mögliche, nicht notwendigerweise wirkliche Gegenstände. In späteren Entwürfen logischen Inhalts[1] führt Leibniz aus, daß der bejahende allgemeine Satz „alle a sind b", wie er zumeist gemeint sei, streng genommen aus 2 Urteilen bestehe: dem einen, das ein bestimmtes Begriffsverhältnis zwischen den Begriffen a und b (das Enthaltensein des Begriffs b im Begriff a) behaupte und daher in hypothetischer Form aussage, daß, wenn etwas a, es dann auch b sein müsse, und das Existentialurteil: es gibt a bzw. ab. (In Leibnizscher Symbolik: Das allgemein-bejahende Urteil „alle a sind b" kann einmal nur den Sinn haben a ∞ ab, ein anderes Mal a ∞ ab Ens.) Nur wenn wir dies Existentialurteil hinzufügen wird der Schluß von dem „alle a sind b" auf das „einige b sind a" (Alle Wesen die lachen sind Menschen — einige Menschen lachen) zwingend.

Nur eins ist auch in den Vernunftwahrheiten freilich vorausgesetzt: nämlich die Möglichkeit, d. h. die Widerspruchslosigkeit der Begriffe, um die es sich handelt. Von Begriffen, die widersprechende Elemente in sich schließen, lassen sich keine gültigen Sätze aussprechen. In bestimmtem Sinn muß also auch die Definition, aus der eine reine Vernunftwahrheit abgeleitet werden soll, eine Realdefinition sein, d. h. es muß sich aus ihr erkennen lassen, daß der Gegenstand des Begriffs als gedachter oder als denkbarer Gegenstand existiert.

Auf die Forderung, daß alle unsere Begriffe reale Begriffe, d. h. Begriffe möglicher Gegenstände in diesem Sinn sein müssen, legt Leibniz gerade Descartes gegenüber einen besonderen Wert, und damit kommen wir noch zu einem letzten Punkt, in dem er das Wahrheitskriterium der clara et distincta perceptio verbessern zu müssen glaubt. Descartes meinte, aus dem sinnvollen und verständlichen Wortsymbol ohne weiteres auch auf das Dasein einer „Idee", eines von uns gedachten und damit wenigstens möglichen Gegenstandes schließen zu können. Demgegenüber weist Leibniz darauf hin, daß wir auch „Begriffe" von Unmöglichem bilden, z. B. den Begriff der „schnellsten Bewegung", genauer sinnvolle Termini,[1] deren Gegenstand bei genauerer

[1] Vgl. Gerh. Phil. I, S. 268: „ . . . qui dicunt Maximam velocitatem non loquuntur ut psitaci, etsi aliquid dicant, cui nulla subest notio possibilis."

Analyse des in ihm Gedachten sich als ein widerspruchsvoller, unmöglicher Gegenstand herausstellt. Die Unterscheidung zwischen „symbolischem“ und „intuitivem“ Denken, die Leibniz daraufhin vollzieht, zwischen dem bloßen sinnvollen Terminus und der Idee eines Ens, eines möglichen Gegenstandes, verrät offenbar Hobbesschen Einfluß: es ist ja von Anfang an die Eigentümlichkeit der englischen Philosophie, daß sie mit Nachdruck auf die idola fori, das Denken in bloßen, den gemeinten Gegenstand vertretenden Wortsymbolen als Hauptquelle des Irrtums hinweist.

Zur Erkenntnis der möglichen Gegenstände, auf die sich die Vernunftwahrheiten beziehen, zu denjenigen Realdefinitionen — das Wort in diesem weiteren Sinn der Definitionen möglicher Gegenstände genommen — die den Ausgangspunkt aller Wissenschaft bilden müssen, führt die Analyse, die den gedachten Begriff in seine letzten einfachen Bestandteile zerlegt und auf die logische Vereinbarkeit dieser Bestandteile achtet, die bis zu den letzten einfachen Begriffen gehende „wahre Analyse“ in dem vorhin erörterten Sinn des Wortes. Es entsteht nun hier die Frage, woher wir eigentlich diese einfachen Begriffe haben, wie und auf welchem Wege wir sie gewinnen. Wo Leibniz auf diese Frage in seinen frühesten Schriften zu sprechen kommt, beantwortet er sie mit einer gewissen Selbstverständlichkeit empiristisch. Kabitz[1] verweist hier mit Recht vor allem auf die Nova methodus von 1667.[2] Die letzten, unzerlegbaren und einfachen Begriffe gewinnen wir, indem wir auf die unmittelbar der Anschauung sich darbietenden „qualitates sensibiles“ hinblicken. Unter ihnen gibt es freilich solche, die nur durch den Verstand (mens), andere, die durch die körperlichen Sinnesorgane wahrgenommen werden. Als Begriffe der ersteren Art werden die Begriffe „cogitatio“ und „causalitas“ bezeichnet; unter den Begriffen, deren Inhalt die an den Körper gebundene Sinnesempfindung uns gibt, wird wieder geschieden zwischen denen, die durch mehrere Sinne übermittelt werden und den spezifischen Empfindungen eines einzelnen Organs, zu den ersteren werden Zahl und Ausdehnung gerechnet. Mit anderen Worten: die einfachen Begriffe sind keine angeborenen Erzeugnisse des reinen Verstandes, sondern sie sind Ergebnisse der abstrahierenden, vergleichenden und zerlegenden Betrachtung des in der Wahrnehmung gegebenen. Von den wahrgenommenen Gegenständen geht die Erkenntnis aus, durch die Analyse des Wahrgenommenen gewinnt sie die einfachen Begriffe, aus denen sie dann synthetisch oder durch das Mittel der Kombination die möglichen Gegenstände, die Wesenheiten, von denen die Wissenschaft handelt („qualitates simul sumptae constituunt Essentiam“) gewinnt.

Die bestätigende Wahrnehmung aber ist es dann weiter, die nach der Leibnizschen Lehre in dieser Zeit die Wirklichkeit, die über die bloße Möglichkeit hinausgehende wirkliche Existenz der von uns betrachteten Gegenstände gewährleistet, unsere Begriffe zu Realbegriffen in dem engeren Sinn

---

[1] Kabitz, a. a. O., S. 39.

[2] Dutens, V, S. 176f.

der Begriffe aktuell existierender Dinge macht („sensibilitas [constituit] Existentiam"). Am deutlichsten kommt das in der Vorrede zur Nizoliusausgabe zum Ausdruck (1670): „Vera est oratio cujus significatum sentiente et medio recte disposito sentietur, quae unica est et verissima veritatis definitio."[1] Als Beispiele benutzt Leibniz die Sätze „Rom liegt an der Tiber" und „die Zahl 2 ist paar" (binarius est par), die ich als wahr erkenne, indem ich, was sie besagen, unter den zugehörigen Bedingungen wahrnehme. Man muß indessen im Auge behalten, daß Leibniz hier zwischen der „Klarheit" und der „Wahrheit" eines Satzes prinzipiell scheidet, sowie daß das „sentire", das Wahrnehmen jedes anschauliche Erfassen eines Inhalts[2] an dieser Stelle bezeichnet. Auch wenn ich mir die Zweiheit der Gegenstände denkend vergegenwärtige und nun in der „Zwei" das „1 + 1" enthalten finde, wird das Erfassen dieses Enthaltenseins ein „sentire" genannt. Anderseits wird ausdrücklich erklärt, daß nur wo wir bereits klare Denkinhalte vor uns haben, d. h. wo der Verstand das in der Wahrnehmung gegebene Material bereits geklärt hat („nam claritatis mensura intellectus, veritatis sensus"), es also in seine einfachen, deutlich unterscheidbaren und wiedererkennbaren Elemente zerspalten hat, das Erschauen von Wahrheiten möglich ist. Gewißheit, sichere Einsicht (certitudo) entspringt nur da, wo Klarheit und Wahrheit der Erkenntnis zusammentreffen, sie wird als „claritas veritatis" direkt definiert.[3] Hier liegt zugleich der Punkt, der es rechtfertigt, daß Leibniz trotz der Gründung der Erkenntnis auf Wahrnehmung die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten, der Farben, Töne, Wärme beibehält: Farben und Töne bleiben verworrene Inhalte, sie sind nicht durch den analysierenden Verstand auflösbar, also auch nicht definierbar und die auf sie bezüglichen Urteile nicht aus den betreffenden Definitionen herleitbar, wenigstens nicht, solange wir ihnen nicht Bewegungen substituieren. Voraussetzung aber ist dabei, daß nur die Unvollkommenheit unserer Sinne an jener Verworrenheit der Sinnesqualitäten, d. h. an der Ununterscheidbarkeit, dem Ineinanderfließen ihrer letzten Teile schuld ist. (Vgl. hierzu z. B. die Wendung im Brief an Conring 1678: Farben, Töne usw. „dicuntur, non intelliguntur", Gerh. Phil. I. 197).

Wie die Realität, die objektive Wirklichkeit der Gegenstände unserer Begriffe, so begründet die Wahrnehmung speziell auch die Gültigkeit der „Tatsachenwahrheiten". In der ars combinatoria wird ausdrücklich der Demonstration, die uns zu den in der Essenz der Dinge gründenden ewigen Wahrheiten führt, die Beobachtung und Induktion gegenübergestellt,[4] durch die wir zu den veritates contingentes gelangen. Nur Induktion kann uns ja Erkenntnisse übermitteln, die sich nicht auf die ewigen Essenzen, sondern auf die existierenden Dinge als solche beziehen.

---

[1] Gerh. Phil. IV, S. 138f.

[2] „. . . si video (audio, tango, cogito) binarium . . ."

[3] a. a. O., S. 139.

[4] Gerh. Phil. IV, S. 69.

Da zu diesen Tatsachenwahrheiten nicht nur singuläre und partikuläre, sondern auch universale Sätze gehören, entsteht hier für Leibniz mit Notwendigkeit das eigentliche Problem der Induktion: Wie ist es möglich, aus einzelnen Wahrnehmungstatsachen allgemeine Sätze zu gewinnen? Das Problem ist ihm offenbar im Anschluß an die Festlegung seiner Stellung zu Hobbes aufgegangen, wie er es denn am ausführlichsten in seiner Kritik des Nizoliusschen Nominalismus behandelt.[1] Wie schon früher betont, berührt sich die Anschauung des Leibniz mit der Hobbesschen im Individualismus: nicht „der" Mensch, sondern der einzelne Mensch ist etwas Wirkliches, von den einzelnen wirklichen Menschen handelt daher auch der allgemeine Satz „omnis homo est animal", dem wir ohne Änderung des Sinnes die Form „omnes homines sunt animalia" geben können. Aber das „alle" in diesem Satz ist nun nicht im „kollektiven", sondern im „distributiven" Sinn gemeint: nicht die Summe aller Menschen, sondern jeder beliebige einzelne Mensch ist ein empfindendes Wesen, „sive illum (Titium), sive hunc (Cajum) sumseris, reperies esse animal". Weil Hobbes diesen distributiven Charakter der allgemeinen Sätze verkennt, darum verkennt er auch das Wesen der Induktion. Hätten die allgemeinen Sätze kollektiven Sinn, so könnten sie nur durch eine vollständige Aufzählung aller Einzelfälle bewiesen werden. Aber eine solche vollständige Aufzählung einer notwendigerweise unendlichen Zahl von Einzelfällen gibt es ja gar nicht, die Anzahl der nicht untersuchten, unserer direkten Erfahrung sich entziehenden Fälle wird vielmehr stets in gar keinem Verhältnis zu der Anzahl der Fälle stehen, die unserer direkten Erforschung unterliegen. Trotzdem schließen wir mit einem hohen Grade „moralischer Gewißheit" von den beobachteten auf die nicht beobachteten Fälle, daraus, daß wir uns an diesem und jenem Feuer die Hand verbrannt haben, darauf, daß jedes Feuer brennt. Diese moralische Gewißheit nun gründet sich nicht auf die Erfahrung allein, die sie nie zu geben imstande wäre, sondern auf die Erfahrung und bestimmte, nicht durch Induktion gewonnene, sondern aus allgemeinen Begriffen bzw. ihrer Definition stammende Grundüberzeugungen.[2] Drei solche allgemeinen Voraussetzungen zählt Leibniz auf: „Si eadem vel per omnia similis est causa, idem vel per omnia similis est effectus" — gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen „Existentia rei, quae non sentitur, non praesumitur" — der schon vorhin erwähnte Satz, daß die Wahrnehmung, das Wahrgenommenwerden das Kennzeichen der aktuellen Existenz eines Gegenstandes ist, wie die Widerspruchslosigkeit das Kennzeichen seiner Möglichkeit. Endlich: „Quidquid non praesumitur, in praxi habendum est pro nullo, antequam probetur" — ein Gegenstand hat solange als nicht existierend zu gelten, bis ein positiver Grund für seine Existenz beigebracht wird. Nehmen wir das Beispiel „jedes Feuer brennt", so setzen wir zunächst im Hinblick auf den 2. und 3. Grundsatz mit Recht

---

[1] Gerh. Phil. IV, S. 160ff.

[2] „Sed haec moralis certitudo non fundata est in sola inductione . . .; sed ex additione seu adminiculo harum propositionum universalium non ab inductione singularium, sed idea universali seu definitione terminorum pendentium."

voraus, daß ein Feuer, das sich meiner Wahrnehmung in Zukunft darbietet, in allen wesentlichen Eigenschaften dem Feuer, das ich bisher kennen lernte, ähnlich ist („ajo esse per omnia [quantum ad rem pertinet] similem prioribus, quia per hypothesin non sentio dissimilitudinem ad rem facientem, jam quod non sentitur, non praesumitur" — „quod non praesumitur, ejus oppositum est in praxi tenendum"); aus dem Satz „per omnia similis causae erit per omnia similis effectus" ergibt sich dann weiter, daß jedes Feuer auch brennen wird oder daß man wenigstens in der Praxis dafür halten darf, daß es so ist. „Hinc jam patet, inductionem per se nihil producere, ne certitudinem quidem moralem, sine adminiculo propositionum non ab inductione, sed ratione universali pendentium" — denn wenn auch diese Grundsätze durch Induktion bewiesen werden sollten, so würden wir dazu wieder neuer Voraussetzungen bedürfen. Die Induktion selbst also beweist, daß es auch Erkenntnisse gibt, die unabhängig von aller Induktion gelten, neben den besprochenen Prinzipien verweist Leibniz als Beispiel auf den Satz, daß das Ganze größer ist als der Teil.

Wenn hier der inductio singularium im Sinn der Aufzählung und Summierung von Einzelerkenntnissen die ratio, d. h. die Analyse allgemeiner Ideen als Erkenntnisquelle gegenübergestellt wird, so steht das nicht im Widerspruch zu dem Gedanken, daß auch diese allgemeinen Ideen, die Idee der Kausalität, des Ganzen und Teils durch Abspaltung aus den Tatsachen der Wahrnehmung, eben als die überall wiederkehrenden letzten und einfachen Begriffe, gewonnen werden. Im Gegenteil: Man beachte den Ausdruck: das für die Wahrnehmung Ununterscheidbare müsse auch „quantum ad rem pertinet" als gleich angesehen werden. Dieser Satz enthält im Grunde nichts anderes, als den Gedanken, daß alle Dinge, alle res oder entia aus denselben letzten einfachen Naturen zusammengesetzt sind, die wir daher auch durch die Analyse der sich uns darbietenden Wahrnehmungsgegenstände vollständig aufzufinden imstande sind. Zusammen mit dem weiteren Gedanken, der im „Wesen" der „causa" liegt, daß die gleichen einfachen Naturen auch die gleichen Wirkungen hervorbringen, begründet eben dieser Satz die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Induktion, einer induktiven Erfahrungswissenschaft. Wenn wir aber die von Leibniz formulierten Prinzipien als die „Bedingungen möglicher Erfahrung" bezeichnen können, so müssen wir uns doch sehr davor hüten, diesen Ausdruck im spezifisch Kantischen Sinn zu verstehen. Die Erfahrung ist für Leibniz niemals und nirgends eine „Aufgabe", deren Möglichkeit vorausgesetzt wird, woraus sich ergibt, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung sein müssen, sondern die Erkennbarkeit der Gegenstände der Natur ist eine reale Eigenschaft derselben, die dann weiter mit ihrer Vollkommenheit identifiziert wird, wobei zu beachten ist, daß die Vollkommenheit durch den Verstand erkannt wird, die Freude an der Vollkommenheit eine intellektuelle Freude ist.

Die letzte Voraussetzung der Induktion, der Verwertung der Erfahrung, des Experiments zum Zweck der Erkenntnis bleibt die Annahme einer end-

lichen Anzahl letzter einfacher Begriffe, aus denen wir die Gesamtheit der Gegenstände zusammensetzen, definieren können. Die Unvollkommenheit des induktiven Verfahrens, wenn es auf der Grundlage dieser Prinzipien beruht, hat seinen Grund nur darin, daß wir nie genau wissen, ob wir die letzten Elemente wirklich gefunden haben, ob der untersuchte Gegenstand sich bei genauerer Erforschung nicht doch noch von den bisher erkannten ähnlichen verschieden erweist. Der Schluß von der Wirkung auf die Ursache, wie er im induktiven Verfahren steckt, bleibt unsicher, weil mehrdeutig, das Vorhandensein erkennbarer Ursachen aber, und das heißt das Vorhandensein jener Zusammenwirkenden einfachen Naturen ist selbstverständlich.[1]

Als Erkenntnisquellen unserer Urteile wurden in der ars. comb. Demonstration und Induktion gegenübergestellt, die erstere, die uns die in der Natur der Dinge selbst gründenden notwendigen Wahrheiten, also die mit ihrem Wesen unabtrennbar verbundenen Eigenschaften, die zweite, die uns die zufälligen Wahrheiten, die von Gott den Dingen willkürlich anerschaffenen Eigenschaften, die ihnen also nicht ihrem Wesen nach, sondern nur sofern sie existieren zukommen, kennen lehrt. Zu den letzteren Eigenschaften gehört speziell auch die Existenz selbst, zu den zufälligen Wahrheiten (wenn wir von Gott absehen) zählen die Existenzialsätze. Alle Demonstrationen führen die beweisenden Sätze auf Definitionen und letzte unbeweisbare, d. h. identische Sätze zurück, Definitionen und identische Sätze sind der einzige Ausgangspunkt der demonstrativen Erkenntnis. Nun zeigt sich aber, daß auch die Induktion, wenigstens sofern sie zu allgemeinen Erkenntnissen führen soll, auf letzte nicht induktiv begründbare Elemente, auf der Erfahrung vorhergehende Definitionen und identische Sätze sich stützen muß. Sie setzt bestimmt definierte Gegenstände und sie setzt die Gültigkeit des Satzes, daß gleiche Ursachen gleichen Effekt haben (ein Satz, der natürlich letzten Endes ebenso ein identischer Satz für Leibniz ist wie der ihm zur Seite gestellte Satz, daß das Ganze größer als der Teil ist) voraus. Die Grundlage aller Erkenntnisse liegt also nach der nunmehrigen Leibnizschen Auffassung in Definitionen, identischen Sätzen und „Experimenten" (phänomena seu experimenta), also einzelnen Beobachtungen und Erfahrungstatsachen, nur daß die „veritates pure intelligibiles" der letzteren nicht bedürfen.[2] Die Funktion des Experiments, der Erfahrung besteht wesentlich darin, den aufgestellten Definitionen Beziehung auf die Wirklichkeit zu geben, sie als Realdefinitionen zu erweisen: „definitiones reales a posteriori possunt probari, nempe ab experimentis."[3] Vorausgesetzt ist dabei nur weiter die „Definierbarkeit" auch der Gegenstände (was dasselbe besagt, ihre Erkennbarkeit, ihre Vollkommenheit für den Intellekt), d. h. ihre Zerlegbarkeit in letzte einfache Elemente.

Solange die Definitionen nicht als Realdefinitionen erwiesen sind, solange andererseits die in der empirischen Wissenschaft vorausgesetzten Axiome nicht

[1] Vgl. hierzu auch die Skizze „De modo perveniendi ad veram Corporum Analysin et rerum naturalium causas". Mai 1677. Gerh. Phil. VII, S. 265ff.

[2] Brief an Conring 1678, Gerh. Phil. I, S. 194ff.

als aus diesen Definitionen herleitbare identische Sätze sich darstellen, bleiben sie der Wirklichkeit gegenüber Hypothesen. Diese Hypothesen werden freilich um so wahrscheinlicher, je einfacher sie sich auf der einen Seite unserem Verstande darstellen und je mehr sie auf der anderen Seite leisten („quanto intellectu simplicior, virtute autem ac potestate ampliorest"), d. h. je mehr Erfahrungstatsachen (phänomena) sich aus ihr erklären lassen und je geringer die Zahl der in ihr steckenden unbewiesenen Annahmen ist. Als im physikalischen Sinn gewiß kann die Hypothese angesehen werden, wenn sie allen einschlägigen Phänomenen Genüge tut (wie der Schlüssel eines Cryptogramms) und insbesondere, wenn sie bisher unbekannte Phänomene vorauszusagen und aufzufinden erlaubt.[1] Etwas anders steht es mit den „Hypothesen" in der Mathematik. Wenn wir in der geometrischen „Analysis" eine Annahme machen und feststellen, daß unter der Voraussetzung dieser Annahme sich eine bestimmte Folgerung ergibt, so können wir umgekehrt, wenn diese Folgerung erfüllt ist, aus ihrem Erfülltsein nicht nur auf die Wahrscheinlichkeit, sondern auf die Wahrheit der Annahme zurückschließen. Es ist das die Folge davon, daß die Mathematik durchgängig mit reziproken Sätzen arbeitet — wenn im rechtwinkligen Dreieck das Quadrat über der Hypothenuse gleich der Summe der Quadrate über den Katheten ist, so ist auch umgekehrt jedes Dreieck, in dem die Quadrate über den Seiten in diesem Verhältnis zueinander stehen, ein rechtwinkliges Dreieck — die den eindeutigen Rückschluß von der Folge auf die Bedingung gestatten. Anstatt von reziproken aber können wir auch von identischen Sätzen sprechen, es ist eben das Charakteristische des identischen Satzes, daß er umkehrbar ist, oder endlich von Definitionen: jeder geometrische Lehrsatz kann zur Definition des geometrischen Gebildes, für das er gilt, benutzt werden. Die Hypothesen der Physik sind keine solchen zureichenden Definitionen, sie schreiben nur einem Subjekt ein Prädikat zu, ohne einen zwingenden Rückschluß vom Prädikat auf das Subjekt, von der Folge auf den Grund zu erlauben.[2]

Noch eine Bemerkung über den Wert der „Einfachheit" der Hypothese sei an dieser Stelle hinzugefügt. Ebenso wie die Definierbarkeit der Gegenstände der Natur, wird auch die Einfachheit der Naturgesetze bei Leibniz im weiteren Verlauf seines Denkens nicht zu einem subjektiv-heuristischen Erkenntnisprinzip, zu einem „regulativen" Prinzip im Sinne Kants, sondern zu einer objektiv zu erweisenden Eigenschaft der Dinge, der Natur, die auf dem Umweg über die Teleologie abgeleitet wird, wie das vorher schon durch Malebranche geschehen war. Gerade der Malebranchesche Gedanke, daß die „simplicité des decrets de Dieu" das besondere Kennzeichen der Vollkommenheit seiner Schöpfung ist, wird im Brief an Malebranche vom 22. Juni 1679 von Leibniz mit anerkennender Zustimmung zitiert und verwertet.[3]

Seit 1684 begegnen wir der uns schon bekannten Forderung, daß alle Urteile, auch die zufälligen Wahrheiten sich wenigstens im Prinzip als ana-

[1] Gerh. Phil. I, S. 195ff.

[2] Ebenda, vgl. ferner Nouv. ess. IV, 17, § 6.

[3] Gerh. Phil. I, S. 331.

lytische Urteile müssen auffassen, a priori aus der Definition des Subjektsbegriffes heraus sich müssen begründen lassen. Es ist verständlich, daß wo dieser Gedanke besonders in den Vordergrund tritt um so mehr die Rolle der Erfahrung und Induktion als Erkenntnisquelle herabgedrückt wird. In verschiedenen Wendungen wird der Erfahrung die bloße Stelle der „Probe" auf das Exempel in der Arithmetik eingeräumt,[1] also rationale und empirische Wissenschaft in die Beziehung zueinander gesetzt, die bei Chr. Wolff konsequent durchgeführt wird. An vielen anderen Stellen wird die „Erfahrung" im Sinn der bloßen assoziativ bedingten Erwartung, deren auch das Tier fähig ist, dem deduktiven Schluß und damit der einsichtigen Erkenntnis gegenübergestellt, als etwas innerlich, wesentlich Verschiedenes, wenn es auch zu ähnlichen Resultaten führen kann: im gewöhnlichen Leben erwarten wir auf Grund der bloßen Erfahrung, die uns zeigt, daß es bisher immer so gewesen ist, daß auch morgen auf die Nacht der Tag wieder folgen wird, der Astronom erschließt dasselbe aus Vernunftgründen.[2] Drei Viertel unserer alltäglichen Handlungen und Urteile beruhen freilich auf solchen assoziativ bedingten Erwartungen anstatt auf Vernunftschlüssen.

Freilich muß man dabei im Auge behalten, daß, wenn Leibniz auch die empirische Wissenschaft durch einen deduktiven, rein auf Definitionen und identische Sätze basierten Begründungszusammenhang nach dem Muster der reinen Logik und Mathematik ersetzen und sie nur soweit als Wissenschaft überhaupt gelten lassen will, als sie sich in solchen Vernunftschlüssen bewegt, dieses Ziel doch auch für ihn stets ein Ideal, ein uns Menschen niemals voll erreichbares Ideal darstellt, das nur Gott voll zu verwirklichen vermag. Wir können in der Wissenschaft, die sich mit den konkreten wirklichen Dingen beschäftigt, niemals auf Erfahrung völlig verzichten: „Dupliciter fit resolutio, vel conceptuum in mente, sine experimento . . ., vel perceptionum seu experientiarum. Prior probatione non indiget . . ., posterior praesupponit veritatem experimenti. In Deo sola resolutio propriorum requisitur conceptuum, quae tota fit simul apud ipsum. Unde ille novit etiam contingentium veritates quarum perfecta demonstratio omnem finitum intellectum transcendit."[3] Wir versuchen nur mit Hilfe der Erfahrung zu jenen Definitionen der Dinge zu gelangen, die eine strenge und eindeutige Abteilung aller ihrer Eigenschaften gestatten (schon 1666 in der ars comb. spricht Leibniz von der Möglichkeit, aus einer Beobachtung auf andere zu schließen) und werden uns diesem Ziel mit fortschreitender Kenntnis mehr und mehr annähern können.[4]

---

[1] Vgl. Nouv. ess. Vorrede, ferner Gerh. Phil. VII., S. 173.

[2] Princ. de la nature et de la grace § 5; Monadol. § 28; Nouv. ess. Vorrede usw.

[3] Couturat, Opusc. inédits, S. 388. Vgl. dazu Metaph. Abh. § 8, sowie den Briefwechsel mit Arnauld.

[4] Couturat macht (la logique de Leibniz, S. 213) auf eine Stelle der von ihm publizierten „Generales inquisitiones de Analysi notionum et veritatum" 1686 (Op. inéd. S. 356ff.) aufmerksam, an der Leibniz, von der Verleugnung des Herrn durch Petrus sprechend sagt, daß wir zwar nie dazu kommen werden eine derartige Einzelhandlung vollkommen aus einem Begriff des Petrus zu deduzieren, daß wir uns aber diesem Ziel soweit nähern können, „ut differantia sit minor quavis data".

Eben daß im Prinzip jedes wirkliche Ding restlos definierbar, d. h. so definierbar sein muß, daß alles, was an und mit ihm geschieht, sich aus seiner Definition muß ableiten lassen oder daß jedes Urteil analytisch im Prinzip oder für einen unendlichen Verstand in dieser Weise demonstrierbar, beweisbar sein muß, gibt uns die Sicherheit der Überzeugung, daß wir eben mit fortschreitender Kenntnis der Dinge diesem gesuchten System der Wirklichkeitserkenntnis unbegrenzt näher kömmen werden.

Dasselbe können wir noch anders ausdrücken. Die bloße Empirie besteht einfach in der Erwartung ähnlicher Folgen auf Grund ähnlicher Voraussetzungen, die Wissenschaft schließt von der klar erkannten oder definierten Ursache auf die Wirkung, auf die notwendige Folge. Nun liegt aber die Unvollkommenheit unserer Begriffsbildung darin, daß wir meist nur mehr oder minder allgemeine Artbegriffe, nicht Begriffe von Individuen zu bilden imstande sind, was dasselbe besagt, daß wir nur bis zu unvollständig, nicht bis zu vollständig bestimmten Begriffen kommen, der Artbegriff unterscheidet sich ja vom Individualbegriff nur dadurch, daß er ein unvollständiger Begriff ist. Der Begriff der Kugel überhaupt unterscheidet sich von dem der bestimmten Kugel dadurch, daß er nur die Merkmale umfaßt und in sich schließt, die die Kugel vom Würfel, vom Kegel, vom Parallelopiped unterscheiden, nicht dagegen diejenigen, die diese von jener Kugel unterscheiden. Wenn wir in der Bestimmung eines Gegenstandes vom Allgemeinen ins konkret-Individuelle stufenweise hinabsteigen, kommt mit der notwendigerweise wachsenden Kompliziertheit der Bestimmung ein Punkt, an dem wir die verschiedenen Gegenstände nicht mehr begrifflich (distinkt), sondern nur noch mit den Sinnen, in der Wahrnehmung (verworren) unterscheiden können, wo wir zugleich was mit dem Gegenstand unter bestimmten Bedingungen geschehen wird, nicht mehr mit logischer Notwendigkeit, sondern nur noch mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit vorhersagen können.[1] Aber eben dieser Punkt schiebt sich mit fortschreitender Erkenntnis der Dinge immer weiter zurück, so daß sich die empirische Wissenschaft der rein begrifflichen Wissenschaft, die wir vorbildlich in der Mathematik (die sich aber eben darum nur mit allgemein begrifflich bestimmten, mit möglichen, nicht mit individuell-wirklichen Gegenständen befaßt) vor uns haben, unbegrenzt annähern kann und zugleich der Unterschied der Vernunft- und Tatsachenwahrheiten, der ewigen und zufälligen Wahrheiten nicht aufgehoben, aber relativiert wird.

Nun ergibt sich aus der, wenn auch nur prinzipiellen Forderung der apriorisch-logischen Begründbarkeit aller empirischen Urteile noch eine schwierige Aufgabe: es muß mindestens im Prinzip möglich sein, auch Existentialurteile rein logisch zu begründen, ohne Zuhilfenahme der Erfahrung nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit eines Gegenstandes zu erweisen oder zu zeigen, daß eine bestimmte Definition eine Realdefinition in diesem Sinn ist. Wo nun dieses Problem auftaucht, führt es stets auf denselben Weg

---

[1] Vgl. hierzu den Briefwechsel mit Arnauld, speziell Gerh. Phil. II, S. 52f.

der Lösung: wir erweisen einen Gegenstand als notwendigerweise wirklich, indem wir ihn als notwendige Folge, als Wirkung eines anderen begreifen, jede kausale Definition, jede Definition, die zugleich den Weg der Erzeugung, der Verwirklichung des definierten Gegenstandes erkennen läßt, ist eine Realdefinition, vorausgesetzt allerdings, daß die Ursache selbst ein realer Gegenstand ist. Und darum fordern die Kausaldefinitionen, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollen, als Ergänzung den Begriff eines Wesens, das die letzte Ursache aller Dinge darstellt und dessen Existenz aus seinem Begriff selbst erkannt werden kann, also die Ergänzung durch den ontologischen Gottesbeweis oder ein verwandtes Argument.

Auch für Leibniz ist das schon der durch Descartes und Spinozas Vorgang selbstverständlich gegebene Weg. Sollen die Existentialurteile nicht mehr nur auf Erfahrung, auf das unmittelbare Gegebensein der Inhalte des Bewußtseins gestützt werden, so müssen wir „a priori begründen", daß überhaupt „etwas existiert" (diesen Satz, der schon früh, in der Disputation über die ars combin. von Leibniz als Prinzip aller „observationes seu veritates contingentes" bezeichnet worden war) und ebenso a priori die Frage beantworten, warum gerade diese Welt, warum „eher dies, als etwas anderes" existiert.[1] Eben dies aber führt uns auf den Grund, die Ursache alles Existierenden und schließlich auf Gott als letzten Grund alles Seins. Nur in zwei Momenten wendet sich Leibniz hier schon früh kritisch gegen seine Vorgänger, wünscht er eine Modifikation ihrer Ansichten. Der eine betrifft die Teleologie. Die Ableitung der Wirklichkeit aus den „Attributen" Gottes — auch Leibniz bedient sich dieses, uns vor allem an Spinoza erinnernden Ausdruckes[2] — kann nicht ohne den Gesichtspunkt der teleologischen Betrachtung geschehen. Auf diese Teleologie wird noch an anderer Stelle zurückzukommen, wie sie ja auch schon mehrfach gestreift wurde. Hier sei nur kurz daran erinnert, daß die teleologische Begründung die letzten, von der empirischen Wissenschaft vorausgesetzten Grundhypothesen betreffen muß, daß diese Grundannahmen nach der Idee der Leibnizschen Logik und Erkenntnislehre zunächst aus Grundeigenschaften der geschaffenen Substanzen, die in deren Definition aufgenommen werden können, abgeleitet werden müssen, daß also aus den Grundgesetzen und -prinzipien der Physik letzte Eigenschaften der geschaffenen Dinge werden, die

---

[1] Daß diese Wendung sich, soviel ich sehen kann, zuerst im Brief an Foucher (1676) findet (Gerh. Phil. I, S. 373) scheint mir darauf hinzudeuten, daß die von Foucher aufgeworfene Frage nach der Realität der Außenwelt, der Welt außerhalb des Bewußtseins (die wohl Leibniz auch durch die erneute und vertiefte Descartes-Lektüre in Paris nahegelegt wurde) hier als Motiv eine Rolle gespielt hat. Bis dahin hält Leibniz durchaus an dem Gedanken fest, daß die Empfindung allein aber auch hinreichend die Realität einer Außenwelt verbürgt. Jetzt tritt der Gedanke schärfer in den Vordergrund, daß doch nur der Zusammenhang der Empfindungen uns auf die Welt der Dinge schließen läßt, daß aber eben dieser Schluß kein absolut zwingender ist. Damit wird das Problem zwingend, wie wir im „Grunde der Essenz" selbst die befriedigende Antwort auf die Frage finden können, warum überhaupt etwas und warum die Dinge so existieren, wie sie erscheinen.

[2] Vgl. Gerh. Phil. IV, 425.

ihnen zukommen, weil sie von Gott geschaffene, der vollkommenen Schöpfertätigkeit Gottes also würdige Objekte sind. So wird aus dem Gesetz der Erhaltung oder der Substanzialität der Kraft die Selbsttätigkeit der keines fremden Eingriffs, keines Wunders auch bedürfenden Substanzen, aus dem Gesetz der Kontinuität das der Einheit in der Mannigfaltigkeit, aus dem Gedanken, daß eine Hypothese um so wahrscheinlicher ist, je einfacher sie ist, die „Einfachheit" der Kräfte und Ursachen im Verhältnis zum „Reichtum" des durch sie Bewirkten usw.

Der zweite Punkt, in dem sich Leibniz kritisch gegen Descartes und Spinoza wendet, betrifft den ontologischen Beweis. Von 1675 bis in die späten Schriften Leibnizens hinein lassen sich Belege anführen für eine und dieselbe Stellung, die Leibniz halb kritisch, halb anerkennend dem ontologischen Argument gegenüber einnimmt: Der Beweis ist gültig, wenn zuvor die Möglichkeit Gottes, des ens realissionum erwiesen wird.[1] Durch den Nachweis der Möglichkeit des Gottesbegriffes muß der Schluß von der Idee auf die Wirklichkeit ergänzt werden, dann, aber auch nur dann, ist das ontologische Argument beweiskräftig. Begründet wird diese Forderung durch den Hinweis auf die uns bekannte Leibnizsche Unterscheidung zwischen symbolischem und intuitivem Denken. Descartes schloß daraus, daß wir Gott „denken" auf das Vorhandensein einer Idee Gottes und daraus, daß in dieser Idee auch die Existenz mitgedacht war auf die Realität des göttlichen Wesens. Aber in unserem Denken gegeben ist zunächst nur das sinnvolle Wort, der „Terminus", ob diesem Terminus ein „Ens", ein mögliches Wesen, d. h. eine widerspruchslos denkbare Idee entspricht, ist damit noch nicht gesagt, sondern muß erst untersucht werden.

Die Lösung dieser Aufgabe aber, die „Möglichkeit" das ens realissimum zu beweisen, führt nun bei Leibniz in mehreren, nicht ganz identischen, wenn auch nicht ganz klar unterschiedenen Gedankengängen. Der eine, zugleich der ursprünglichste, noch eng mit den Prinzipien der ars combin. verknüpfte, wurde schon weiter oben gestreift: Gott ist ein Wesen mit nur affirmativen Bestimmungen; rein affirmative Bestimmungen aber können nicht im Widerspruch zueinander stehen. Oder dasselbe in anderer Form: Das ens realissimum findet seine Definition dadurch, daß wir alle einfachen letzten Begriffe, in die die Erkenntnis die Wirklichkeit auflöst, in einem Wesen vereinigt denken, die ersten und einfachen Grundbegriffe bezeichnen zugleich die Attribute Gottes. Eben diese einfachen Begriffe als solche aber können keinen Widerspruch begründen, sie sind miteinander verträglich, oder in demselben Subjekt vereinbar. Diese Argumentation, die, wie gesagt, eng mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen der ars combin. zusammenhängt, wie wir sie im vorigen Paragraphen genauer kennen gelernt haben, treffen wir zuerst ausführlich in der kurzen Skizze „Quod ens perfectissimum existit", in der Leibniz die Gedanken fixiert hat, die er Spinoza bei der Zusammenkunft mit ihm im Haag (1677) vor-

[1] Brief an Oldenburg (1675) Gerh. Math. I, S. 85; Metaph. Abh. (1684) Gerh. Phil. IV, 422; Brief an Bierling (1710) Gerh. Phil. VII, 490 seien nur als Beispiele genannt. Vgl. Conturat, S. 195f.

trug.[1] Denselben Gedankengang finden wir aber wieder in verwandter Fassung im Brief an die Herzogin Sophie, der vermutlich um 1680 geschrieben worden ist, in der Metaphysischen Abhandlung von 1684, in der Monadologie § 45.

Auf der anderen Seite aber hat diese Beweisführung offenbar Leibniz sehr bald nicht mehr vollständig befriedigt, wie wir das am deutlichsten in dem an eine Diskussion zwischen Leibniz und Eckhard in Hannover anknüpfenden Briefwechsel mit Eckhard und Molanus verfolgen können, der sich über die Jahre 1677 bis 1679 erstreckt. Im Grunde war ja auch die erwähnte Beweisführung rein negativ und indirekt, nicht die Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit des Gottesbegriffs, sondern die Unmöglichkeit, zwischen den Attributen Gottes einen Widerspruch nachzuweisen, ihre Unvereinbarkeit darzutun, wurde erwiesen. Eben das Unbefriedigende dieser Art indirekter Beweisführung, so dürfen wir annehmen, veranlaßt Leibniz dazu, die Frage nach der „Möglichkeit" des Gottesbegriffs noch in der anderen, tieferen und schärferen Form zu fassen: Ist zwischen den Begriffen der Essenz und Existenz eine solche Verbindung denkbar, daß wir den Begriff eines Wesens bilden können, dessen Wirklichkeit sich aus seiner Möglichkeit ergibt, dessen aktuelle Existenz als Folge seiner Essenz angesehen werden kann? Wenn man die Frage formuliert, so begreift man, warum Leibniz an verschiedenen Stellen, an denen er den ontologischen Beweis analysiert, zuletzt zu einer Analyse der Begriffe „Möglichkeit" und „Wirklichkeit" selbst gelangt und damit zugleich sich nicht mehr damit begnügt, sie einfach als undefinierbare „notiones primitivae" hinzustellen. Eben hier liegt zugleich der Punkt, in dem er am meisten über die einfache Verwendung des ontologischen Arguments bei Descartes und Spinoza hinausgeht, in dem er sich auch Kant am meisten nähert. Charakteristisch für die begriffliche Schärfe des Leibnizschen Denkens ist es, daß er diese kritische Frage: ist der ontol. Beweis mit den Begriffen der Essenz und Existenz vereinbar? schon zu einer Zeit gelegentlich einmal aufwirft, in der er noch bezüglich der Existentialurteile auf empiristischem Boden stehend das Ansehn-Descartessche Argument überhaupt ablehnt,[2] während er sich später immer wieder um eine positive Beantwortung bemüht.[3]

Aber die Antwort, die wir auf dieses Problem bei ihm finden, ist nun auch keine ganz einfache, sondern sie zerfällt eigentlich bei genauerem Zu-

[1] „Perfectionem voco omnem qualitatem simplicem quae positiva est et absoluta . . . Qualitas autem ejusmodi quia simplex est, ideo est irresolubilis sive indefinibilis . . . Ex his non est difficile ostendere, omnes perfeitiones esse compatibiles inter se, sive in eodem esse posse subjecto. Nam sit propositio ejusmodi: A et B sunt incompatibiles (intelligendo per A et B duas ejusmodi formas simplices sive perfectiones . . .) patet eam non posse demonstrari eine resolutione terminorum A et B . . .; alioqui eium natura eorum non ingrederatur ratiocinationem ac posset incompatibilitas acqua e quibusvis aliis rebus ac de ipsis demonstrari. Atqui sunt irresolubiles. Ergo haec propositio de ipsis demonstari non potest." Gerh. Phil. VII, S. 261.

[2] In dem von Kabitz als Anhang II seines Buches veröffentlichten Manuskript. Vgl. dazu Kabitz, a. a. O., S. 46.

[3] Man vergleiche die Bemerkung im Brief an Foucher, Gerh. Phil. I, 373, dann die Skizze „de iis quae per sa concipiuntur", Gerh. Phil. I, S. 271f.

sehen in zwei oder sogar drei wesentlich verschiedene Antworten. Die eine derselben führt uns in die Richtung des Beweises, durch den Kant im „Einzig möglichen Beweisgrund für das Dasein Gottes" (1763) den ontologischen Beweis ersetzen will. Er versucht zu zeigen daß alle Möglichkeit ein Dasein voraussetzt, daß es ohne ein aktuell Wirkliches auch kein Mögliches gäbe. Gott ist die Bedingung nicht nur alles aktuell Wirklichen, sondern auch alles Möglichen. Am einfachsten ist dieser Gedanke in der Theodicee entwickelt (vor allem § 184 und 189, dazu Monadol. § 43, 44): Die ewigen Wahrheiten der reinen Logik und Geometrie oder, was ja speziell auch für Leibniz, für den gerade die Axiome aus den Definitionen sich ergebende identische Sätze sind, dasselbe bedeutet: die ewigen, d. h. unzeitlichen Wesenheiten, mit denen es die Mathematik zu tun hat, setzen den göttlichen Verstand voraus, der sie denkend schafft (wenn auch nicht den göttlichen Willen, dessen willkürliche Dekrete sie nach Descartes sein sollten); „ein Atheist kann zwar ein Geometer sein, aber wenn Gott nicht wäre, gäbe es keinen Gegenstand der Geometrie". Man beachte, daß dieses Argument seinem eigentlichen Sinn nach auf dem Satz vom zureichenden Grunde basiert, auf dem Gedanken, daß alles Mögliche als solches auch eine Realität, wenn auch nicht Existenz besitzt und endlich, daß nach dem Satz vom Grunde alles Reale einen Grund seines Seins, seiner Realität, nicht etwa nur alles Existierende einen Grund seiner Existenz haben muß. Der „Grund" aber auch der Realität der Essenzen muß letzten Endes in einem aktuell Existierenden liegen. Nur in dieser Form findet das Argument seinen strengen Ausdruck; in dieser Form ist zugleich seine Übereinstimmung mit dem Kantschen Gottesbeweis im „Einzig möglichen Beweisgrund" deutlich: „il faut bien que s'il y a une réalité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette realité soit fondée en quelque chose, d'Existant et d'Actuel, et par conséquence dans l'Existence de l'Etre nécessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence, ou dans lequel il suffit d'être possible, pour être actuel" (Monad. 44).

Etwas anders gefaßt begegnet uns wenigstens andeutungsweise derselbe Gedanke schon im Brief an Foucher von 1676::[1] Eine jede Wahrheit, auch eine Vernunftwahrheit, also eine hypothetische Wahrheit, die kein aktuelles Sein eines wirklichen Gegenstandes behauptet, ist doch in gewissem Sinn etwas außerhalb unser und von uns unabhängig Existierendes. Sie ist etwas, das wir nur anerkennen (reconnaitre) können „malgré nous et d'une manière constante" „Ainsi la nature du cercle avec ses propriétés est quelque chose d'existant et d'éternel: c'est-á-dire il y a quelque cause constante hors de nous qui fait que tous ceux qui y penseront avec soin trouveront la même chose." Es drängt sich hier unwillkürlich auch die Erinnerung an den Grundsatz des ersten Descartesschen Gottesbeweises auf: die „objektive Realität" des Vorgestellten fordert eine mindestens gleichgroße „formale Realität" der Ursache der Vorstellung; doch ist ein direkter Einfluß dieses Arguments bei

---

[1] Gerh. Phil. I, S. 370.

der Art wie Leibniz es a limine abweist, wohl ausgeschlossen. Mit größerem Recht dürfen wir in Leibnizens Worten den Gedanken wiedererkennen, durch den Descartes im Anfang der V. Meditation das Angeborensein der mathematischen Begriffe beweist. Auch hier wird von den unveränderlichen und ewigen bestimmten Naturen oder Wesenheiten gesprochen, die nicht von unserem Willen abhängig sind, wie sich daraus ergibt, daß wir von ihnen (z. B. vom Dreieck) wahre und unabhängig von unserem Denken gültige Urteile aussprechen können. Wenn diese Naturen auch nicht außer mir „existieren", fordern sie doch eine Ursache außer mir — Gott, dem wir unsere angeborenen Ideen verdanken. Auch ein Einfluß Malebranches ist nicht ganz ausgeschlossen — an der Lehre Malebranches, daß wir „alle Dinge in Gott schauen", d. h. durch Teilnahme unserer Gedanken an den intelligiblen Ideen in Gott, scheint Leibniz eben dies richtig zu sein, daß „die Möglichkeiten, auch wenn wir unseren Blick nicht auf sie lenken, immer noch als ewige Wahrheiten von möglichen Dingen fortbestehen, deren Realität in etwas Wirklichem, nämlich in Gott, vollständig gegründet ist."[1] Dazu kommt noch die kritische Wendung gegen einen anderen Descartesschen Gedanken, die schon vorhin flüchtig erwähnt wurde: Descartes will die Gesetze der Logik und Mathematik vom Willen Gottes abhängen lassen; diese Abhängigkeit von Gott will Leibniz nicht vollständig ablehnen, aber er ersetzt den Willen durch den Verstand Gottes. Endlich beruft er sich an einer der angezogenen Stellen der Theodicee (§ 184) auch auf Thomasius, der ebenfalls eine Abhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom göttlichen Verstande und seiner Existenz behaupte. Man sieht: es sind zweifellos verschiedene Motive, die bei Leibniz zu dem Versuch führen, die Essenzen und ewigen Wahrheiten in der Wirklichkeit Gottes zu verankern und daraus wieder erklärt es sich, daß Leibniz zu keiner ganz klaren und eindeutigen Formulierung seines Gedankens gekommen ist. Der letzte und tiefste Grund dafür, daß Leibniz hier zu keiner ganz eindeutig scharfen und klaren Formulierung gekommen ist, liegt freilich darin, daß alle diese Versuche bei Descartes, Malebranche, Thomasius und Leibniz, die Essenzen und ewigen Wahrheiten zu etwas Realem zu stempeln, das eines Grundes im Sinne des Realgrundes bedarf, in einem letzten Endes unausgleichbaren Widerspruch zu dem „Psychologismus" und Nominalismus in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts stehen, der nur eine Realität des physisch- und psychisch-Wirklichen, nicht eine Realität der Ideen kennt.

Neben diesen Gedanken aber, die in dieser oder jener Form und Ausdrucksweise die Wirklichkeit der absoluten Substanz als notwendigen Realgrund der Möglichkeit der mathematischen Begriffe und der Gültigkeit der mathematischen Sätze erweisen wollen, treffen wir nun bei Leibniz noch einen anderen Gedankengang an. In dem von Couturat (Op. in. S. 356ff.) veröffentlichten Entwurf, der den Titel führt „Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum" (1686), wirft Leibniz die Frage nach dem Sinn des Wortes

[1] Gerh. Phil. VI.

„Existens" auf und gibt darauf zunächst die Antwort (S. 375f.): „Existens est Ens seu possibile, et aliquid praeterea." Mit anderen Worten: da alles Existierende notwendigerweise „möglich" oder ein „Ens" ist, so verstehen wir unter der Existenz etwas, das zu der „Möglichkeit" hinzukommen muß — „aliquid superadditum possibilitati sive Essentiae". „Omnibus autem conceptis, non video quid aliud in Existente concipiatur, quam aliquid Entis gradus, quoniam variis Entibus applicari potest." Man nehme zur Vervollständigung dieser Beweisführung die Stelle in dem von Gerhardt Phil. VII, S. 194ff. veröffentlichten Manuskript XIII zur allgemeinen Charakteristik: Die „Existenz" darf nicht selbst wieder etwas sein, das eine „Essenz" hat oder sie darf nicht etwas Neues dem existierenden Ding hinzufügen, „de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat et cur ista potius quam alia". Die Folgerung ergibt sich von selbst: da die Existenz nicht selbst wieder eine Wesenheit von bestimmter Essenz sein darf, die zur Essenz des Existierenden hinzukommt, kann sie nur ein „Grad" der Essenz selbst sein. (Es ist bemerkenswert, wie auf diese Weise die „Existenz" nicht zum Merkmal des existierenden Dinges gemacht wird, das mit den anderen, sachlichen Merkmalen auf gleicher Stufe steht, und gleichwohl der ontologische Gottesbeweis aufrecht erhalten werden kann. Kabitz macht (a. a. O., S. 46) darauf aufmerksam, daß Leibniz in dem vorhin zitierten frühen Manuskript im Grunde die Kantsche Kritik des ontologischen Arguments vorwegnimmt — man sieht, er hat auch später an dieser Kritik, sofern sie leugnet, daß Existenz ein „Merkmal" eines Dinges sei, festgehalten und trotzdem den ontologischen Beweis durch seine eigentümliche Definition des Existenzbegriffes zu retten gesucht.) Daraus ergibt sich nun als Definition: Existens est Ens maxime possibile; Existenz ist identisch mit dem höchsten Grad der possibilitas. In dem Entwurf XIII bei Gerhardt heißt es: die Realdefinition der Existenz bestehe darin „ut existat quod est maxime perfectum ex iis quae alioquin existere possent seu quod plus involvit essentiae". Dieselbe Definition aber enthält den weiteren Gedanken, der gewissermaßen als Umkehrung notwendig hinzugehört, daß alles „Mögliche" seiner Natur nach nach Existenz „strebt" (inclinatio) oder die Existenz „fordert" (exigere), „ut natura sit possibilitatis sive essentiae exigere existentiam". Wirklichkeit und Möglichkeit sind actus und potentia oder sind dasselbe im Zustand der ungehemmten und gehemmten Aktualisierung oder bloßen Tendenz.

Nur unter der Voraussetzung dieser Definition und der in ihr ausgesprochenen Beziehung zwischen Möglichkeit und Existenz, ist es möglich, die Frage warum überhaupt etwas existiert und weiter die Frage, warum eher dies als jenes existiert, befriedigend zu beantworten. Denn „nisi in ipsa Essentiae natura esset quaedam ad existentiam inclinatio, nihil existeret".

Das Mögliche als solches ist bereits ein potentiell Existierendes, d. h. ein solches, das nach Existenz strebt und das daher existieren würde, wenn nicht ein Anderes es hemmte oder hinderte. An anderer Stelle vergleicht Leibniz die verschiedenen „Möglichkeiten" mit den nach verschiedener

Richtung gehenden Bewegungsantrieben, die auf denselben Körper gleichzeitig einwirken. Wie diese Bewegungen, so sind auch die Möglichkeiten überhaupt nicht leere Vermögen, nicht etwas rein Negatives, sondern nach Aktualisierung strebende Entwicklungstendenzen. Wie die Bewegung, die der Körper dann wirklich einschlägt, eine Resultante aus dem Zusammenwirken jener Bewegungsantriebe, so ist die entstehende Wirklichkeit eine Resultante der bestehenden Möglichkeiten, es aktualisiert sich das Mögliche, soweit es zusammen möglich (compossibel) ist, noch genauer: es aktualisiert sich die größtmögliche Summe des Möglichen, das einzelne aktuell Existierende wird dadurch zur Existenz bestimmt oder zugelassen, daß es „cum plurimis compatibile" ist. Wie die Resultante der Bewegungen das Maximum an unter den gegebenen Umständen möglicher Bewegung, so stellt die Welt im ganzen das Maximum der miteinander verträglichen Möglichkeiten überhaupt dar und eben daß sie dies Maximum ist, ist der zureichende Grund ihrer Existenz, d. h. der Aktualisierung der einzelnen Möglichkeiten, deren Kombination sie ist.[1]

Nur unter der Voraussetzung der gegebenen Definitionen des Existierenden und Möglichen können wir uns vom letzten Grunde alles Existierenden Rechenschaft geben, können wir also auch den Satz vom Grunde selbst logisch begründen. Eben darin sieht Leibniz eine weitere prinzipielle Rechtfertigung seiner Definitionen. Außerdem aber ist, wie man sieht, die Substanzialisierung der Kraft, die konstitutive Bedeutung des Kraftbegriffes für den Begriff des Seienden durch diese Definition logisch begründet: Jedes Ens ist ein zur Existenz Strebendes, und jedes aktuell Existierende ist ein Ens, dessen Tendenz sich hemmungslos auswirken, dessen „conatus" ungehindert von anderen entgegenstehenden conatus zum actus werden konnte. Und der ganz bestimmte Leibnizsche Kraftbegriff ist es, der sich hier als letzter Inhalt des Begriffs des Seienden überhaupt zeigt: Der Begriff des „Ens" wird zu dem des „Möglichen", der Begriff des „Möglichen" aber fließt mit dem der in bestimmter Richtung kontinuierlich sich entfaltenden Tendenz zusammen. Man muß sich freilich hüten davor, in dieser logisierenden Entwicklung den Ursprung, und gar den einzigen, des Leibnizschen Kraft- und Substanzbegriffes zu erblicken; die mannigfaltigen Motive, die bei seiner Entstehung zusammen wirken, sind in den voraufgehenden beiden Paragraphen mehrfach erörtert worden; aber sehr charakteristisch bleibt dieser wiederholte Versuch, das, was sich ihm aus der Entwicklung seiner Gedankenarbeit an den verschiedensten Problemen allmählich als Frucht ergeben hat, nun auch als notwendige Konsequenz des Begriffes des „Seienden" und „Existierenden" darzutun, den er vorher als den einzig möglichen erwiesen zu haben glaubt.

---

[1] In dem Aufsatz „De rerum originatione radicali" (Gerh. Phil. VII, 302ff.), den man auch für das Folgende überhaupt zum Vergleich heranziehen mag, werden die 3 Annahmen „ens praevalere non-enti, seu rationem esse cur aliquid potius extiterit quam nihil, sive a possibilitate transeundum esse ad actum" einander gleichgesetzt und dann aus ihnen die Folgerung gezogen „existere quantum plurimum potest pro temporis locique (seu ordinis possibilis existendi) capacitate".

Man beachte nun, daß bis hierher der Beweis ganz ohne Rücksicht auf den Gottesbegriff aus den abstrakten Begriffen des Ens und Existens geführt worden ist. Der Gottesbegriff tritt mit der hier entwickelten Überlegung erst dadurch in Verbindung, daß der Begriff des Wirkens, der Tendenz, des Strebens und conatus den uns bereits bekannten psychischen Nebensinn bekommt. Alles Wirken ist ein Schaffen, Produzieren, Hervorbringen, das nur ein geistiges Wesen vermag. Damit tritt neben die Definition: „Existens“ sei dasjenige Mögliche, dasjenige „Ens“, das von keinem Ens größerer Realität am Entstehen gehindert werde, als gleichbedeutend die andere: „Existens est quod Menti alicui placeret et alteri potentiori non displiceret.“ Die „Möglichkeiten“ aber werden zugleich zu Vorstellungen im Geiste der vorstellenden Wesen, die durch die Schöpferkraft, den Willen dieser Wesen zur Realität streben. Man nehme hierzu als Ergänzung die Ausführungen in den Paragraphen 48—52 der „Monadologie“. Durch die Vermittlung Gottes, heißt es hier, wirkt eine Monade auf die andere, sofern nämlich in den Ideen Gottes eine Monade mit Recht verlangt, daß Gott bei der Regelung der anderen schon bei Beginn der Dinge auf sie Rücksicht nehme. So kommt es, daß zwischen den Geschöpfen ein wechselseitiges Tun und Leiden stattfindet: „denn Gott findet bei der Vergleichung der einfachen Substanzen in jeder einzelnen Gründe, die ihn nötigen, die andere ihr anzupassen.“ Ein direktes Wirken einer Monade auf die andere gibt es ja, wie wir wissen, nicht, alles eigentliche Wirken der Monade vollzieht sich innerhalb ihres Vorstellungslebens und äußert sich in dem sich-Entfalten des schlummernd, keimartig, potentiell in ihr Liegenden, aber die einzelne Monade ist insofern mehr oder minder aktiv und mehr oder minder passiv, als nur bestimmte Vorstellungen zur vollen Entfaltung, zur höchsten Realitätsstufe, zur vollkommenen Klarheit und Deutlichkeit gelangen, andere auf niederer Seinsstufe verharren. Das beruht darauf, daß Gott der einzelnen Monade nur eine beschränkte Kraft gegeben hat — die absolute Macht ist ihm allein vorbehalten — Richtung und Maß dieser beschränkten Kraft aber bemißt sich nach dem Willen Gottes, der die Gesamtheit der Monaden als die vollkommenste Welt schuf und die einzelne Monade diesem Ziel anpaßte. So verwirklicht sich durch den Willen der einzelnen Monade alles, was diesem Willen entspricht, sofern oder soweit es nicht dem Willen eines mächtigeren Geistes widerspricht, d. h. soweit jener Einzelwille und seine Macht nicht von Anfang an durch den schöpferischen Willen Gottes eine bestimmte Beschränkung erfahren hat. Betrachten wir aber diese Erschaffung der sekundären Ursachen — der Monaden — durch den göttlichen Willen, so realisieren sich hier wieder die von Gott vorgestellten Möglichkeiten nach dem Maß der in ihnen liegenden Realität, der Vollkommenheit. Zugleich zeigt sich hier wiederum der Zusammenhang mit dem vorhin besprochenen Gottesbeweis, der die Geltung der ewigen Wahrheiten und der in ihnen gründenden Möglichkeiten im realen Dasein Gottes verankert (Monad. § 44). Das „Mögliche“ existiert als Idee im Verstande Gottes (setzt also den letzteren als existierend voraus), aus

dem Möglichen wird das Existierende, indem zum Verstande der auswählende Wille Gottes tritt.

Die wirkliche Welt ist eine der unzählig vielen Kombinationen möglicher Gegenstände. Sie ist genauer diejenige, in der mit den einfachsten Mitteln die größtmögliche Mannigfaltigkeit von Gegenständen realisiert ist, sie ist die vollkommenste, beste, den Attributen Gottes am meisten angemessene Welt. Fragen wir uns nun bei einem einzelnen wirklichen Gegenstand, warum er so und nicht anders beschaffen sei, so können wir diese Frage nur endgültig beantworten, indem wir ihn in den Zusammenhang aller übrigen empirisch-wirklichen Gegenstände hineinstellen, in den Zusammenhang dieser vom Gesetz der Erhaltung der Kraft, der Kontinuität usw. beherrschten Welt, und zeigen, daß er unabtrennbar zu dem Ganzen dieser durch jene teleologisch begründbaren Grundgesetze als vollkommenste aller möglichen charakterisierten Welt gehört. Mit anderen Worten: der Unterschied der Vernunft- und der Tatsachenwahrheiten besteht darin, daß wir jede der ersteren rein aus sich und für sich als wahr erkennen können, während wir jede Tatsachenwahrheit nur in ihrem notwendigen Zusammenhang mit allen anderen Tatsachenwahrheiten als notwendig zu begreifen imstande sind. Noch anders gesagt: Die Definitionen der möglichen Gegenstände, aus denen wir die reinen Vernunftwahrheiten ableiten und begründen, enthalten nur sachliche Bestimmungen, in die Definition eines jeden empirisch-wirklichen Gegenstandes geht als konstituierendes Merkmal die Gesamtheit seiner Beziehungen zu allen übrigen wirklichen Gegenständen ein, nur unter dieser Voraussetzung ist die endgültige Begründung der Tatsachenwahrheiten möglich. Die Erkenntnis der gesamten Wirklichkeit aber ist eine unendliche Aufgabe, so erscheint auch der Beweis der vérités de fait als unendliche Aufgabe, die nur Gott a priori und vollständig, der menschliche Verstand nur näherungsweise im Fortschritt der Erfahrung lösen kann. Ein öfter wiederholter Vergleich stellt die Vernunftwahrheiten mit den rationalen, die Tatsachenwahrheiten mit den irrationalen Zahlen zusammen, von denen die ersten allein restlos und endlich, die letzteren nur in unbegrenzter Annäherung fixiert werden können.

Zugleich erinnere ich hier wieder an den Individualismus Leibnizens und seine Konsequenzen. Ein Gegenstand wird zum bestimmten konkreten Individuum durch die Vollständigkeit seiner Bestimmungen, das Allgemeine ist das abstrakt Unbestimmte. Damit wird auch die Raum- und Zeitstelle des Individuums etwas, das durch jene Vollständigkeit der Bestimmung, durch die absoluten Qualitäten und die mit ihnen gegebenen Beziehungen zu allen anderen Individuen von selbst festgelegt und mitgegeben sind: Die Ordnung des räumlichen Neben- und des zeitlichen Nacheinander wird zur absolut bestimmten Folge, zum äußeren Ausdruck einer sachlichen Ordnung der Gegenstände, einer Ordnung, die ihre Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit voneinander angeht. Durch die sachliche Vereinbarkeit und Unvereinbarkeit der Gegenstände miteinander bestimmt sich für jeden Einzelnen seine Raum- und Zeitstelle, jeder bis zur absoluten Vollständigkeit bestimmte Begriff

gestattet zugleich seinem Gegenstand eine und nur eine ganz bestimmte Stelle in den Ordnungen des Raumes und der Zeit anzuweisen, umgekehrt gibt es keine Stellenverschiedenheit ohne begriffliche Verschiedenheit, gibt es keine zwei Individuen, denen nicht zwei verschiedene Begriffe entsprächen (principium indiscernibilium). Der Raum ist die Ordnung des Zugleichseienden, d. h. des sich gegenseitig nicht Ausschließenden, die Zeit die Ordnung des Nacheinander, d. h. des sich gegenseitig Aufhebenden. Kennen wir die Art, wie die existierenden Dinge (besser: die Akzidenzen der Dinge) sich wechselseitig aufheben und fordern, sich hervorbringen und aufheben, so kennen wir die raum-zeitliche Ordnung des Universums.

Die notwendige wechselseitige Verknüpfung aller empirisch wirklichen Dinge, der ausnahmslose Kausalzusammenhang der empirischen Welt ist also der eigentliche Gegenstand und das Erkenntnisziel der Tatsachenwahrheiten. Dieser Kausalzusammenhang ist ein bestimmter und notwendiger, wie die raumzeitliche Ordnung der Individuen und dessen, was mit ihnen geschieht, nur eine bestimmte ist. Hier aber entsteht nun eine Frage, die uns auf denselben Punkt hinführt, von dem schon am Ende des vorigen Paragraphen die Rede war: Läßt sich in der Tat aus den entwickelten Prinzipien ableiten, daß nur eine wirkliche Welt konkreter Individuen, und zwar eine Welt dieser bestimmten Ordnung entstehen konnte; läßt sich dies wenigstens in der Idee, wenn auch im einzelnen nur im allüberschauenden, alle Möglichkeiten erkennenden Geist Gottes ableiten? Die existierende Welt sollte diejenige Kombination von möglichen Dingen sein, bei der möglichst viel dieser möglichen Realitäten zur aktuellen Wirklichkeit gelangten, sie sollte die umfassendste aller möglichen Welten sein. Aber ist wirklich nur eine solche Kombination denkbar, die als die inhaltlich umfassendste gelten kann? Hier erinnern wir uns, daß Leibniz ursprünglich alle einfachen positiven Qualitäten oder begrifflichen Elemente für verträglich oder für vereinbar erklärt hatte. Dieser Gedanke, der seinerseits darauf beruhte, daß alle Gegensätzlichkeit als logische Gegensätzlichkeit erklärt wurde — nicht a und b, sondern nur a und non a heben sich auf — diente an mehreren Stellen, wie man sich erinnert, zum Erweis der Möglichkeit des Begriffs des ens realissimum und damit zur Grundlage oder Ergänzung des ontologischen Gottesbeweises. Sind aber alle „positiven einfachen Termini“ miteinander gleichmäßig vereinbar, an jedem Subjekt zusammen möglich, so ist nicht einzusehen, wie Gegenstände entstehen sollen, die sich gegenseitig aufheben oder ausschließen, insbesondere inwiefern das zur Existensdrängen aller Entia zu einer und nur einer möglichen Reihen- und Abfolge derselben führen sollte. Gerade in der oben mehrfach zitierten Abhandlung XIII im VII. Band der Gerhardtschen Ausgabe der philosophischen Schriften findet sich daher die bezeichnende Wendung: „illud tamen adhuc hominibus ignotum ist, unde oriatur incompossibilitas diversorum seu qui fieri possit ut diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini positive videantur esse compatibiles inter se.“ Wie Leibniz nun die Aufgabe, die hier entsteht: die positiven Essenzen in einen

bestimmten Zusammenhang zu setzen, der ihr Zusammensein, ihre Koexistenz und ihre Folge eindeutig regelt, löst, wurde gleichfalls bereits am Ende des vorigen Paragraphen angedeutet: Es geschieht durch den Kontinuitätsgedanken. Die Einreihung in den einen kontinuierlichen Zusammenhang macht den einzelnen Zustand zum Zustand desselben Subjekts, zum Ausfluß derselben Kraftwirkung. Die Kontinuität des Ablaufes konstituiert den Zusammenhang „desselben" Subjekts.

Wir dürfen aber diesen Begriff der Kontinuität nicht nur im Sinn der kontinuierlichen Folge verstehen; neben die Kontinuität der Folge tritt die des Zugleichseins, es gibt in der Natur keinen Sprung, weder in der Folge der Zustände, noch im Nebeneinander des Zugleichseienden. Mit anderen Worten: wir müssen den Gedanken der Kontinuität zu dem allgemeineren der Harmonie erweitern. Die prästabilierte Harmonie der Monaden bedeutet, wie wir wissen, das Aneinandergepaßtsein ihrer zugleich existierenden Vorstellungswelten. Diese Vorstellungswelten verhalten sich wie die von verschiedenen kontinuierlich ineinander überführbaren Gesichtspunkten aus aufgenommenen Projektionen eines und desselben Dinges.

Zur Existenz sollte jeweils diejenige Welt gelangen, die unter den gegebenen Umständen die größtmögliche Zahl möglicher Dinge realisierte. Es gelangen alle diejenigen Möglichkeiten zur aktuellen Wirklichkeit, die mit dem jeweils Wirklichen vereinbar sind. Dafür können wir jetzt auch sagen: Es realisiert sich alles das, was sich als kontinuierliche Folge der gegebenen Wirklichkeit oder was sich als kontinuierlich fortschreitende Kraftwirkung innerhalb der gegebenen Substanzen begreifen läßt. Ausgeschlossen, unmöglich ist alles dasjenige, dessen Existenz unter den gegebenen Umständen einen Sprung bedeuten würde, andererseits muß alles dasjenige wirklich entstehen, dessen Existenz nicht in dieser Weise ausgeschlossen ist. Damit verhalten sich die verschiedenen unter den gegebenen Umständen möglichen Dinge — das Bild wurde bekanntlich schon gebraucht — wie zusammenwirkende Kräfte, das tatsächlich Eintretende wie die Resultante dieser Kräfte, in der sich möglichst viel von der Wirkung der einzelnen Kraft erhält. Denn darin eben besteht das Wesen der Resultante, des Gesetzes des Parallelogramms der Bewegungen. Man denke daran, wie Leibniz an einer schon früher zitierten Stelle der Theoria motus abstracti von 1670 dies Gesetz in dieser Weise interpretiert und weiter, wie schon dort, was für das Parallelogramm der Bewegungen gilt, auf den Satz vom zureichenden Grunde überhaupt übertragen wird — als dessen Folge das Parallelogramm der Bewegungen abgeleitet wird — und wie damit schon an jener Stelle der Satz vom Grunde eine teleologische Bedeutung erhält. D. h. schon hier erscheint es Leibniz als das charakteristisch „Zweckmäßige" der physikalischen Kraftwirkung, daß sich in der Gesamtwirkung möglichst viel von der Wirkung der einzelnen Kraftkomponenten erhält.

Aus demselben Gedankengang geht dann später bei Leibniz das „Symmetrieprinzip" hervor. Überall wo verschieden gerichtete gleich starke

Kräfte zusammenwirken, wird die Wirkung sich in einer mittleren, von der einen und anderen gleich weit entfernten Kraftrichtung bewegen. Jede Abweichung von dieser mittleren Linie, jede Asymmetrie und Ungleichheit ist es daher, die wir durch andere, neu hinzutretende Bedingungen uns erklären müssen, die besondere Ursachen fordert. Sind die Bedingungen für die Entstehung eines Dreiecks gegeben, so wird, solange nicht noch besondere Bedingungen hinzutreten, ein in jeder Beziehung symmetrisch gebildetes, ein gleichseitiges Dreieck entstehen, würde ein ungleichseitiges Dreieck entstehen, so würde eben die Ungleichheit der Seiten als solche mit Rücksicht auf besondere wirksame Faktoren erklärt werden müssen. Geben wir nun dem abgeleiteten Symmetrieprinzip die Form: es entsteht stets dasjenige Gebilde, das unter den gegebenen Bedingungen am meisten symmetrisch gestaltet ist, so ist das Prinzip wiederum sofort als teleologisches gekennzeichnet.

Wie machen wir uns die Entstehung des Wirklichen und dieses bestimmten Wirklichen aus der Welt des Möglichen begreiflich? Auf diese Frage hatte Leibniz eine Reihe verschiedener Antworten gegeben, deren Zusammenhang miteinander indessen nach dem Gesagten deutlich sein dürfte. Einmal ist die Welt des Möglichen eine Welt von Ideen im Verstande Gottes, dessen Wirklichkeit damit eine Voraussetzung alles Möglichen ist, während der auswählende Wille Gottes von jenen denkbaren und gedachten möglichen die beste, d. h. die dem Wesen Gottes adäquateste Welt auswählt und damit als wirklich setzt. In der anderen Wendung ist alles Mögliche als solches ein potentiell Wirkliches, d. h. zur Wirklichkeit Strebendes, die wirkliche Welt die Resultante dieser Strebungen und damit diejenige Welt, die die größtmögliche Summe von miteinander vereinbaren möglichen Gegenständen umfaßt. Im Resultat führt das zu einem und demselben Gedanken: Die wirkliche ist die „vollkommenste" — die die höchste Stufe der Realität einnehmende der unter den gegebenen Bedingungen möglichen Welten. Aber auch das Wesen der „Vollkommenheit" bestimmt sich in beiden Fällen gleich: Einheit in der Mannigfaltigkeit, „Einfachheit" und „Reichtum"; Einfachheit der Wege und Mittel, also eindeutige Abhängigkeit von den gegebenen Bedingungen oder, was dasselbe besagt, strenge Gesetzmäßigkeit, also selbsttätige Wirksamkeit sich selbst gleichbleibender Ursachen auf der einen Seite, größte Mannigfaltigkeit oder denkbar größte Realität des Gewirkten, damit kontinuierlich fortschreitendes sich Entfalten der die Wirkungen in sich schließenden Ursachen, macht diese Welt zur vollkommensten oder der göttlichen Schöpfertätigkeit würdigsten.

Der Leibnizsche Optimismus, sagt Couturat ausdrücklich, hat seinen Ursprung nicht in „theologisch-moralischen", sondern in „logisch-mathematischen" Überlegungen, die „Vollkommenheit" der einen wirklichen Welt ist nur eine logische, intellektuelle, nicht eine „moralische". In welchem Ausmaß und in welcher Beziehung diese Behauptung richtig ist, dürfte sich aus dem Vorstehenden bereits ergeben haben. Auch ohne den Gottesbegriff überhaupt zu erwähnen, rein logisch aus der Beziehung der Begriffe „Essenz"

und „Existenz“ kann Leibniz begründen und begründet er tatsächlich sein Prinzip, daß die wirklich existierende die „beste“ aller möglichen Welten ist, dieses Prinzip, das dann die letzten Grundsätze der Physik teleologisch abzuleiten gestattet. Er kann es dadurch, daß die „beste“ aller möglichen Welten, die „Vollkommenheit“ derselben dabei zunächst nichts weiter bedeutet, als daß diese Welt sich als ein quantitatives Maximum betrachten läßt. Trotzdem ist die Formulierung Couturats zu scharf und aus diesem Grunde irreführend. Sie berücksichtigt nicht, daß Leibniz auch in der Ethik und Ästhetik ausgesprochener Intellektualist ist. Die „beste“ aller möglichen Welten ist nicht nur die Welt, die nach bestimmter Richtung ein Maximum darstellt, sondern die dadurch, daß sie ein solches Maximum ist, am meisten den denkenden Betrachter, den Intellekt befriedigt: Couturat spricht selbst mit Recht von einer quantitativen und intellektuellen Vollkommenheit. Alle wirkliche und dauernde Befriedigung aber ist für Leibniz Befriedigung des Intellekts, des denkenden Verstandes, alle „Schönheit“ die durch den Verstand mit Befriedigung wahrgenommene „Einheit“ in der Mannigfaltigkeit. Die Schönheit, Ordnung und Harmonie der Seele im besonderen ist die Quelle der einzig wahren Glückseligkeit. So besteht für Leibniz kein Unterschied zwischen Gott als „cause intelligente“ und „cause bienveillante et bienfaisante“, zwischen intelligibler und moralischer Vollkommenheit. Auch ist es nicht richtig, zwischen Leibniz und seinen Vorgängern in diesem Punkt einen prinzipiellen Unterschied zu behaupten: man braucht nur an Spinozas amor dei intellectualis zu erinnern. Nur geht Leibniz eben darin einen anderen Weg als Spinoza und Descartes, daß er viele mögliche Welten annimmt, die ein mehr oder minder an Vollkommenheit aufweisen und von denen eben die vollkommenste zur aktuellen Wirklichkeit kommt. In dieser Verwendung des teleologischen Gedankens geht ihm nur der eine Malebranche voran, für den der Gedanke, daß Gott stets durch die einfachsten und kürzesten Mittel handelt wie für Leibniz ein Grundgesetz der Wirklichkeit ist, das er als heuristisches Prinzip in der Physik benutzt. Die Einseitigkeit der Couturatschen Behauptung zeigt sich meiner Meinung nach am deutlichsten in der Art, wie er Leibniz und Malebranche voneinander trennen will; zwischen beiden liege die ganze Distanz, die einen „theologischen Aphorismus“ von einem „mathematischen Axiom“ trennt.

Anstatt von der Vollkommenheit, meint Couturat ferner, könne Leibniz in demselben Sinn auch von der „Determiniertheit“ der Wirklichkeit sprechen Die den Verstand am meisten befriedigende und des Schöpfers, der cause intelligente, am meisten würdige Welt ist diejenige, in der alles Sein und Geschehen eindeutig und absolut von zureichenden Ursachen abhängig und bestimmt ist, in der alles seinen bestimmenden Grund hat; die Welt, in der schlechthin kein Raum für Zufall und Wunder, ursachloses Geschehen und Gesetzlosigkeit bleibt. Indessen muß man hier wieder den Begriff der „Determiniertheit“ genau im Leibnizschen Sinn nehmen. Eine Welt, wie sie z. B. die Newtonsche Physik aufbaut, wäre durchaus eine von strengen und aus-

nahmslosen Gesetzen beherrschte Welt zu nennen, es würde in ihr insofern kein Geschehen geben ohne zureichenden und bestimmenden Grund. Aber sie würde trotzdem nicht den Ansprüchen genügen, die Leibniz an die „beste" aller möglichen Welten stellt, weil auf die Frage, warum die Körper nun gerade mit dieser anziehenden Kraft aufeinander wirken, nur noch der Rekurs auf den freien und unerforschlichen Willen Gottes als Antwort übrig bleibt, weil dies Gesetz selbst sich weder aus dem Begriff des Körpers ableiten (sein Nichtgelten sich als eine logische Unmöglichkeit dartun), noch als einfachste Form einer Anzahl möglicher Gesetze erweisen läßt. D. h. für unseren Verstand ist das Newtonsche Gravitationsgesetz ein „Wunder". Genau so ist die einfache Zuordnung der Farb- und Tonwahrnehmungen zu gewissen Luft- und Ätherschwingungen, wie sie der Okkasionalismus, aber auch Lockes Lehre von den sekundären Qualitäten annimmt, für Leibniz ein Wunder — nicht eine Durchbrechung von Naturgesetzen, eine Gesetzlosigkeit der Natur, sondern ein unbegründbares, weder logisch noch teleologisch begründbares Gesetz. Also nicht nur die notwendige und gesetzliche Bedingtheit alles Geschehens, sondern die restlose Begründbarkeit aller Gesetze, die absolute Rationalisierbarkeit der Welt, die an keinem Punkte eine unbeantwortbare Frage nach dem „Warum" (warum eher „dies" als „jenes"?) übrig läßt, macht die Welt zur besten aller möglichen. Diese Rationalisierbarkeit bedeutet: daß sich alle Gesetze zu einem ausnahmslos (auch in den „Grenzfällen" gültigen) System zusammenfügen (Kontinuitätsprinzip), daß innerhalb dieses Systems von verschiedenen möglichen und miteinander vereinbaren stets die einfachsten und umfassendsten Gesetze gelten. Es ist an dieser Stelle der Gegensatz zwischen Leibniz und Kant, sowie der zwischen Leibniz und den englischen Philosophen (Locke und Hume) besonders klar: Die regulativen Prinzipien der menschlichen Erkenntnis werden in der besten aller möglichen Welten zu konstitutiven Prinzipien des Seins, und das bloße notwendige Nacheinander zweier Faktoren bedeutet so wenig schon ein Gesetz, daß es vielmehr noch als unbegründbares „Wunder" charakterisiert wird.

Endlich ist hier der Ort, auf den Begriff der „Harmonie" noch mit einigen Worten einzugehen. Er begegnet uns bekanntlich bereits in der ars combinatoria von 66. Unter der Harmonie versteht Leibniz hier jenen konstruktiv-architektonischen Aufbau der Welt, der darin seinen Grund hat, daß die Dinge aus einer endlichen Anzahl gleichartiger Elemente zusammengesetzt sind. Eben diese Harmonie der Welt ist der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis, denn das „Erkennen" besteht ja nach der ars combin. im Herausanalysieren und Kombinieren der Elemente. Das Bestehen der Harmonie, das Zusammengesetztsein der Dinge aus einer Anzahl von kombinierbaren Elementen macht also die Welt erst zu einem möglichen Gegenstand der Erkenntnis, macht die kombinatorische Erkenntnismethode mit Erfolg anwendbar. Man darf indessen die Sache nicht so darstellen, wie es gelegentlich bei Kabitz erscheint, als sei nämlich die Harmonie der Welt eine metaphysische, letzten Endes aus der theologisch-teleologischen Weltbetrachtung herstammende Voraus-

setzung der kombinatorischen Erkenntnismethode und ihrer Anwendung. Man beachte hier zunächst, daß in den Schriften der 60er Jahre die teleologische Theologie Leibnizens noch gar nicht ausgebildet ist, der Rekurs auf Gott als Ursache den auf eine freie und in ihrem Wirken unbegreifliche Ursache bedeutet. Ein Zusammenhang zwischen der Harmonie in der Welt und dem theologisch begründeten Gedanken, daß die Welt als Schöpfung Gottes die beste aller möglichen Welten sein muß, besteht also hier noch nicht, wenigstens nicht in dem Sinn wie später. Daß die kombinatorische Erkenntnismethode erfolgreich anwendbar ist oder daß die Welt aus jener endlichen Anzahl letzter Elemente zusammengesetzt ist, ist vielmehr hier für Leibniz eine vollkommen selbstverständliche, keiner Begründung weiter bedürftige Voraussetzung — genau so wie die Annahme einer letzten abschließenden Ursache der Welt für ihn eine selbstverständliche Voraussetzung ist. Wenn dann diese als selbstverständlich vorausgesetzte Zusammensetzung aller Dinge aus letzten kombinierbaren Elementen als „Weltharmonie" bezeichnet und gedeutet wird, so liegt darin nur noch ein Weiteres, nämlich der Gedanke, den wir ähnlich z. B. bei Kepler finden, daß das kombinatorische Erkennen zugleich ein Bewundern der Schönheit der Welt und ein Bewundern der göttlichen Schöpfertätigkeit ist.

In gewissem Sinn begehen Couturat und Kabitz den entgegengesetzten Fehler in der Beurteilung des Leibnizschen „Optimismus". Bei Couturat ist der ganze Optimismus Leibnizens seinem eigentlichen Sinn nach eine logische Konstruktion und die theologisch-metaphysische Begründung nur eine Art exoterischer Darstellung. Bei Kabitz ist eine optimistische Metaphysik eine Grundlage der Leibnizschen Erkenntnistheorie, wie sie schon die ars comb. entwickelt. Im Grunde trifft weder das Eine noch das Andere zu. Der theologisierende Optimismus ist weder ein bloßes Anhängsel oder eine Einkleidung, noch die Voraussetzung und Grundlage schlechthin der in der ars comb. gegebenen Erkenntnislehre, sondern der Intellektualismus der Leibnizschen Ethik und Ästhetik schlägt die Brücke von der rein theoretischen zur wertenden Weltbetrachtung und begründet den Parallelismus in den Resultaten beider.

4. Vernunft- und Erfahrungserkenntnis.

Es ist ein merkwürdiger Umstand, daß der Begriff der „angeborenen Idee" bei Descartes in gewisser Weise einen doppelten nicht nur, sondern einen gerade entgegengesetzten Sinn haben kann. Die ideae innatae stehen zunächst entgegen den ideae adventitiae und a me ipso factae, d. h. den Ideen, die die Seele aus dem, was sie in sich trägt und was sie wahrnimmt, zu bilden vermag. Zum Wesen der idea innata gehört damit, daß sie die schaffende Kraft der menschlichen Seele übersteigt, daß sie etwas enthält, das die Seele nicht aus sich und ihrer Erfahrung heraus geschaffen und gefunden haben kann, das ihr deshalb durch Gott anerschaffen sein muß (womit natürlich vereinbar ist, daß sich die Seele dieses anerschaffenen Besitztums erst all-

mählich bewußt wird. Mit diesem Begriff der idea innata hängt dann eng zusammen die Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes, um die Wahrheit der angeborenen Begriffe und Erkenntnisse, bzw. unser Vertrauen auf diese Wahrheit zu begründen. Unter den so gefaßten Begriff der eingeborenen oder dem Menschen anerschaffenen Idee lassen sich ohne Schwierigkeit fassen die Gottesidee mit dem auf sie gegründeten ersten Descartesschen Gottesbeweis, ferner die nicht weiter begründbaren und doch uns evident erscheinenden Grundsätze etwa der Mathematik, die ja bei Descartes, wie wir wissen, letzten Endes zu Dekreten Gottes werden, zu Festsetzungen des göttlichen Willens (der an sich auch dem Dreieck eine andere Winkelsumme hätte geben, ja an Stelle des Satzes des Widerspruchs ein anderes Gesetz hätte dekretieren können).

Neben diesem Begriff der angeborenen Idee, der den Nachdruck darauf legt, daß angeboren anerschaffen bedeutet, also angeboren eine Idee, die ihre Ursache nicht in der Seele selbst, ihrem Denken und Wahrnehmen hat, steht nicht klar geschieden ein anderer: Eingeboren sind diejenigen Ideen, die die Seele nicht von außen aufnimmt, die ihr nicht durch den Zufall der äußeren sinnlichen Einwirkung gegeben werden, sondern die ihrem Wesen selbst entspringen, weil sie zu diesem Wesen der Seele selbst von Haus aus unabtrennbar gehören, die also durch die reine Denktätigkeit der Seele, nicht durch äußeren Einfluß entstehen, die entspringen, weil die Seele eben nicht nur rezeptiv wahrnehmend, sondern auch aktiv schöpferisch sich verhält.

Der erstgenannte Begriff des Angeborenen wird von Leibniz schlechthin abgelehnt. Wie er von Anfang die Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes als Beweisgrund für irgendwelche Erkenntnisse verwirft, so anerkennt er auch keine spezifischen der Seele von Gott eingepflanzten Ideen. Von Anfang an sind alle Begriffe und Erkenntnisse für ihn „erworben", und zwar erworben in einer Weise, bei der die analysierende Tätigkeit der Seele eine Rolle spielt. Insofern ohne solche Tätigkeit keine Erkenntnis und kein Begriff möglich ist, ist die Seele für ihn stets ihrem Wesen nach ein aktives Wesen. Erst später freilich, in der ausgebildeten Monadenlehre, wird aus dieser Aktivität die eigentlich schöpferische Aktivität, die Seele zur einzigen und ausschließlichen Ursache ihrer Vorstellungen. (Zugleich liegt hier der Hauptgegensatz zwischen Leibniz und Malebranche: Mit unter dem Einfluß des Descartesschen Gottesbeweises und seines Begriffs der ideae innatae entsteht bei Malebranche die Lehre von den Ideen, die nicht in der Seele sind und nicht aus ihr stammen können, sondern die die Seele (passiv, rezeptiv) in Gott schaut. Wird bei Leibniz schließlich alles Erkennen ein denkendes Schaffen und Produzieren, so betont Malebranche stets die in allem Erkennen passive Natur der Seele. Es gibt für Leibniz keine von Gott der Seele anerschaffenen besonderen Vorstellungen und Erkenntnisse, legen wir nun aber den anderen Begriff des Angeborenen zugrunde, so werden für Leibniz, wenn wir seine Lehre in ihrer ausgebildeten und entwickelten Form nehmen, alle Begriffe und Er-

kenntnisse zu angeborenen, denn sie entspringen alle in notwendiger, vorherbestimmter Abfolge der aktiven Kraft der Seele selbst. Dieses Geschaffenwerden durch die Seele ist freilich zugleich ein allmähliches sich-Entwickeln — alles Entstehen hat ja den Charakter der Kontinuität —, noch genauer ein allmähliches sich Emporringen zur Klarheit und Deutlichkeit. Denn alle Vorstellungen (das Wort hier im weitesten Sinn genommen) sind ja nur durch den Grad ihrer Klarheit und Deutlichkeit voneinander unterschieden und in der Form der petites perceptions sind ja schon alle zukünftig sich entwickelnden Vorstellungen von Anfang an in der Seele vorhanden. Verworrenheit und Klarheit aber sind es auch allein, durch die sich sinnliche Wahrnehmung und reiner Gedanke voneinander unterscheiden. Aus der Wahrnehmung heraus, aus der Erfahrung entwickeln sich also in gewissem Sinn alle unsere Begriffe und Erkenntnisse, nur daß die Erfahrungen nicht der Ursprung, sondern nur die Vorstufe sind, die uns, indem wir die verworrenen durch klare Vorstellungen ersetzen, zu den reinen Begriffen und Erkenntnissen hinleiten.[1] Das Verhältnis des gesehenen Kreises zum mathematischen Begriff des Kreises kann uns dies Verhältnis am besten verdeutlichen.

Vom Leibnizschen Standpunkt aus werden schließlich alle Begriffe und Erkenntnisse zu „angebornen" Ideen. Wenn nun Leibniz trotzdem in der Polemik gegen Locke an der Unterscheidung zwischen angeborenen und nichtangeborenen Ideen festhält, so hat dies seinen Grund darin, daß aus jener Unterscheidung schon bei Descartes selbst noch eine andere sich entwickelt hatte: die „angebornen" waren die ursprünglichen im Gegensatz zu den erworbenen, die Grundbegriffe und -erkenntnisse im Gegensatz zu den abgeleiteten geworden. Dieser Gegensatz besteht auch für Leibniz, ja er betont ihn mit besonderem Nachdruck. Es gibt letzte unzerlegbare, klare und deutliche Grundbegriffe, die die Wissenschaft ihrem synthetischen Aufbau der Wirklichkeit zugrunde legen muß, es gibt letzte unmittelbar einsichtige Grundsätze — wir haben sie in allen identischen Sätzen — die keines weiteren Beweises, keiner Ableitung mehr fähig sind. Freilich legt Leibniz gerade auf die Klarheit und Deutlichkeit, wir können dafür auch sagen: auf die Einfachheit dieser Begriffe und ebenso auf die Einsichtigkeit der angeborenen, d. h. ursprünglichen Erkenntnisse den besonderen Nachdruck und unterscheidet damit scharf zwischen angeborenen Erkenntnissen und angeborenen, instinktiv geglaubten Sätzen, die noch allerhand verworrene Bestandteile enthalten, zwischen dem „natürlichen Licht" und dem „angeborenen Instinkt", welcher Unterschied eben gerade bei Descartes verwischt würde.[2] Die angeborenen Erkenntnisse sind nicht göttliche Willensdekrete, sondern logisch einsichtige Urteile.

Daß sie elementare Grundwahrheiten sind, die aus keinen anderen Wahrheiten mehr abgeleitet werden können, daß sie also durch sich selbst und

---

[1] Nouv. ess. Buch I, Kap. 1 und a. a. Stellen.

[2] Nouv. ess., Buch I, Kap. 1, S. 21; Kap. 2, § 9ff.

nicht im Hinblick auf irgendwelche Prämissen gelten, daß sie den Grund ihrer Geltung in sich selbst und nicht in außerhalb ihrer liegenden Voraussetzungen haben, macht jene Wahrheiten zu „angeborenen". Damit nun fällt schließlich die Unterscheidung der angeborenen und erworbenen Wahrheiten zusammen mit der der reinen Vernunft- und der Tatsachenwahrheiten. Die vérités de raison sind die unmittelbar durch die Vernunft als wahr erkannten identischen und die auf solche zurückführbaren Sätze, zu denen nach Leibniz alle Sätze der Mathematik gehören, sie alle besitzen die schlechthin unbedingte apodiktische Geltung, die sie von den Tatsachenwahrheiten unterscheidet, die nur näherungsweise, nur hineingestellt in den letzten Endes unendlichen Zusammenhang der ganzen Wirklichkeit erweisbar oder als notwendig begründbar sind, die also für uns doch immer eine nur hypothetische Geltung behalten. Um diese Tatsachenwahrheiten zu erkennen bedürfen wir der Erfahrung und der Induktion, um sie zu beweisen, d. h. als notwendig darzutun, bedürfen wir des Rückganges auf gewisse Vernunftwahrheiten (Dasein Gottes, Satz vom zureichenden Grunde, die Welt als Schöpfung Gottes ist die beste aller möglichen usw.); dieser Beweis selbst aber, soweit er für uns überhaupt endgültig durchführbar ist, hebt das Eine nicht auf, daß jede einzelne Tatsachenwahrheit für sich genommen nur möglich, ihr Nichtgelten für die Betrachtung aus reiner Vernunft denkbar ist, daß Sammlung und Zusammenstellung der induktiv gefundenen Tatsachenwahrheiten und ihre Beziehung auf gewisse grundlegende Vernunftwahrheiten den Beweis möglich macht. Wenn man sich dies vergegenwärtigt, so ist auch die Anwendung des Wortes „angeboren" auf die Vernunftwahrheiten in ihrem ganzen Umfang gerechtfertigt: Es sind die Wahrheiten, die die Vernunft rein aus sich selbst schöpft, d. h. deren „unfehlbare und ewige Geltung" sie erkennt, indem sie nur ihren Inhalt betrachtet, die als wahr anzunehmen daher auch zum Wesen jeder Vernunft ohne weiteres gehört. Daß wir die unfehlbare und ewige Geltung dieser Wahrheiten erkennen, zeigt, daß sie nicht durch Induktion beweisbar sind.[1]

Leibniz betont, daß auch im Beweis der Tatsachenwahrheiten die Vernunftwahrheiten — ich erinnerte schon an das Dasein Gottes, die Voraussetzung daß diese Welt als Schöpfung Gottes die beste aller möglichen sein muß, den Satz vom zureichenden Grunde, wir können das Kontinuitätsprinzip, das Gesetz der Erhaltung der Kraft usw. hinzufügen — vorausgesetzt sind und eine Rolle spielen. Ja, schon früh hatte Leibnitz erkannt, daß der Satz vom zureichenden Grunde in jeder Induktion selbst steckt und angewendet wird. Der Verstand bedient sich solcher Sätze — bewußt und ausdrücklich oder auch „unbewußt", d. h. noch ohne sie sich klar zum Bewußtsein gebracht und formuliert zu haben. Ganz ebenso: wenn wir uns zum Bewußtsein bringen, wenn wir erkennen, daß süß nicht bitter, ein Viereck kein Kreis ist, so sind diese Erkenntnisse genau

---

[1] Nouv. Ess. Vorrede, ferner Buch I Kap. I, § 5. Vgl. auch den Brief an Sophie Charlotte („Sur ce qui passe les sens et lamatière"). Gerh. Phil, VI, 499ff.

betrachtet spezielle Anwendungen eines und desselben allgemeinen Grundsatzes, des Satzes vom Widerspruch, daß A nicht zugleich non A sein kann. Jene speziellen Urteile würden nicht diese unmittelbare Einsichtigkeit für uns besitzen, wenn nicht unser Denken sich auf den Satz des Widerspruchs stützte, ihn stillschweigend als gültig voraussetzte, denn nur die Erkenntnis, daß Kreis und Viereck, Süß und Bitter sich eben wie ein A und ein non A zueinander verhalten, läßt uns mit unbezweifelbarer Evidenz diese Urteile behaupten. Wir „schließen" also gleichsam diese Einzelurteile aus jenem allgemeinen Grundsatz,[1] dieser geht jenen voraus in unserem Verstande, er liegt vor aller auf Erfahrung sich stützenden Einzelerkenntnis. Aber freilich nicht als klar bewußtes und ausdrücklich formuliertes allgemeines Urteil, in dieser Hinsicht ist vielmehr Locke durchaus zuzugeben, daß die bezeichneten einzelnen Erfahrungsurteile das frühere sind. Wie aber können nun allgemeine Vernunftwahrheiten wie der Satz des Widerspruchs oder des zureichenden Grundes in unserem Verstande vorhanden sein und von unserem Denken als Voraussetzungen benutzt werden, ohne daß sie doch als allgemeine Sätze uns bewußt sind? Hier antwortet Leibniz durch einen geschickten Vergleich: unser Denken stützt sich auf jene Grundsätze und bedient sich ihrer, wie wir uns beim Springen und Gehen der Muskeln und Sehnen bedienen, ohne daß wir doch dabei sie zu beobachten und ihre Tätigkeit bewußt vorzustellen brauchen.[2] Es ist etwas Anderes in bestimmter Weise zu verfahren und mit bestimmten Voraussetzungen zu arbeiten und dies Verfahren selbst analysieren und zur „Klarheit und Deutlichkeit" bringen.

Man erkennt den hier zugrunde liegenden Gedanken. Die Grundsätze stecken im Verfahren, in der Tätigkeit des Denkens. Diese Tätigkeit des Denkens ist ihrem Wesen nach stets ein Urteilen und Schließen. Aber erst wenn wir diese Tätigkeit nicht nur üben, sondern sie zugleich analysierend in ihre einzelnen Schritte zerlegen, also den Akt des Erkennens, der sich in unserm Bewußtsein abspielt, zur Klarheit und Deutlichkeit erheben, gelangen wir dazu, das Urteil als beweisbares (analytisches) Urteil zu formulieren, den Schluß in Prämissen und Konklusio zu sondern. Jede induktive Erkenntnis ist ein Schluß, der sich des Satzes vom Grunde bedient und ihn auf die gegebenen Erfahrungstatsachen anwendet, aber erst indem wir die Denktätigkeit selbst, die wir dabei übten, wieder zum Gegenstand des Denkens machen, finden wir den Satz vom Grunde selbst, jede Verschiedenheitserkenntnis der Art, wie sie Locke meint, ist entsprechend eine Anwendung des Satzes vom Widerspruch, aber erst indem wir nicht nur denken, sondern auf unser Denken selbst gerichtet sind, finden wir den Satz vom Widerspruch. In der Natur dieser Sätze aber liegt es eben damit, daß, sobald wir sie als besondere Urteile uns zum Bewußtsein bringen, wir sie auch als wahr anerkennen, sie sich uns als unmittelbar evident geben[3]. So bedeutet das „Angeborensein" der grund-

[1] Nouv. Ess., Buch I, Kap. 1, § 18.
[2] Ebenda § 19 und 20.
[3] Nouv. ess., Buch I, Kap. 1, § 21.

legenden Vernunftwahrheiten nicht ein angeborenes Bewußtsein ihrer klaren und deutlichen Vorstellung, aber auch nicht — der einzige Gegensatz, den Locke kennt — das bloße Angeborensein der abstrakten „Fähigkeit", diese Wahrheiten zu erkennen, welche Fähigkeit wir ja offenbar für alle Urteile, die wir je erkennen, mit auf die Welt bringen müssen, sondern die Fähigkeit der *Vernunft*, sie *in sich selbst aufzufinden*, sie als fertige, formulierte und einsichtige Wahrheiten durch das sich-Klarwerden der Vernunft über ihr eigenes Verfahren, ihre eigene Tätigkeit entstehen zu lassen. In diesem Sinn ist nicht eine „pas-ive Anlage, sie aufzunehmen", sondern eine „tätige Anlage, sie aus sich selbst zu schöpfen" der Sinn des Angeborenseins jener Grundsätze.[1] Zunächst erhält hier jenes von Leibniz gern gebrauchte Bild von den vorgezeichneten Adern im Marmor seine bestimmtere Bedeutung: Nicht wie die fertige Figur, die der Bildhauer sich ganz willkürlich erdenkt, sondern wie eine durch diese Adern vorgezeichnete Form sind die Vernunftwahrheiten in der Seele von Haus aus vorhanden.[2]

Zweierlei läßt die grundlegenden Vernunftwahrheiten als fertige Erkenntnisse entstehen: die an einem beliebigen Objekt geübte Denktätigkeit und dann die auf diese Denktätigkeit wieder gerichtete Reflexion, Selbstbeobachtung. Anstatt von Selbstbeobachtung werden wir freilich richtiger sprechen von einem auf das Denken selbst gerichteten analysierenden *Denken*. Denn das „Denken" selbst — das zeigt sich uns hier vielleicht am deutlichsten — ist ja ein „*Klären*" dessen, worauf es sich richtet: d. h. ein analysierendes Auflösen des Gedachten in seine letzten Elemente, damit ein Umwandeln in eine definierbare, klare und deutliche Vorstellung und zugleich ein „Beweisen" aller auf den gedachten Gegenstand bezüglicher Urteile aus seiner Definition, ein Umwandeln in aus dieser Definition herleitbare analytische (identische) Urteile. Das Denken und Urteilen im gewöhnlichen Leben ist eigentlich schon ein Begründen, Beweisen, *Schließen* nach dem Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, obgleich diese Sätze selbst noch nicht als klar und deutlich erkannte Sätze im Bewußtsein sind; wenn wir also später an die Stelle dieser Erkenntnis des gewöhnlichen Lebens einen klaren und kunstgerechten Schluß setzen (an die Stelle der unmittelbaren und instinktiven Erkenntnis, daß süß nicht bitter ist, den Schluß: da süß und bitter sich wie a und non a verhalten, a aber nie zugleich non a sein kann, so ist süß als solches nicht bitter) mit dem Satz des Widerspruchs oder des zureichenden Grundes als Obersatz, so ersetzen wir nicht die eine Erkenntnis durch etwas vollständig anderes, sondern erheben nur was in ihr liegt zur vollen Klarheit und Deutlichkeit. Wir

---

[1] a. a. O., § 5 und anderswo.

[2] Der öfter wiederholte Vergleich findet sich zuerst, soviel ich sehe, am Schluß der kleinen Schrift de veritate et ideis von 1684. Hier wird indessen nicht von angeborenen Ideen gesprochen, sondern nur im Gegensatz zu Malebranche, der alle Erkenntnistätigkeit der Seele zu einem nur passiven Aufnehmen der in Gott seienden Ideen macht, das Vorhandensein von Ideen in uns, an die wir aktuell im Augenblick nicht denken, betont; und dies Vorhandensein nicht als ein solches von „Abbildchen", sondern von Modifikationen unseres Geistes bezeichnet, die dem, was wir in Gott denken, entsprechen.

unterscheiden im heutigen Sprachgebrauch zwischen dem „logischen" Grund, dem Grund der Geltung eines Urteils oder dem „Wahrheitsgrund" einerseits und dem „Erkenntnisgrund", der mich im einzelnen Fall ein Urteil fällen, d. h. als wahr erkennen läßt. Für Leibniz ist der Erkenntnisgrund stets der undeutlich und unvollkommen erfaßte Wahrheitsgrund, eben darum scheidet er beide Begriffe nicht voneinander. Das gilt auch für die empirischen Urteile: der Erkenntnisgrund jedes empirischen Urteils enthält die, wenn auch noch undeutliche Beziehung auf den Satz vom Grunde, dessen klare und konsequente Interpretation den gesetzmäßigen Zusammenhang aller empirischen Gegenstände miteinander involviert.[1]

Für die ganze Leibnizsche Erkenntnislehre bezeichnend war die schärfere Trennung von Begriff und Urteil, durch die die Zuspitzung der Erkenntnistheorie auf eine Theorie des Urteils ermöglicht wurde. Diese schärfere Trennung zeigt sich auch in der Behandlung der Frage des Angeborenen. In deutlicher Scheidung spricht Leibniz von angeborenen Grundsätzen oder Wahrheiten und von angeborenen Vorstellungen oder Begriffen[2] (wobei freilich auch der Vorgang Lockes gerade in dieser Hinsicht auf ihn gewirkt haben mag), während bei Descartes die „notiones communes" beides ungeschieden umfassen. Ohne Anspruch auf systematisch vollständige Aufzählung werden an einer Stelle die Begriffe des Seins, der Möglichkeit und der Identität[3], an einer anderen Sein, Substanz, Einheit, Identität, Ursache, Wahrnehmung, Denken („und eine Menge andere Vorstellungen, welche die Sinne nicht verleiten können")[4] als angeborene Begriffe bezeichnet. Wie die angeborenen Wahrheiten sind diese Begriffe Vorstellungen, die wir in uns tragen und daher auch in uns finden, durch Reflexion, durch Nachdenken des Geistes über sich selbst und sein eignes Verfahren. Gerade hier aber gewinnt nun dieser Begriff der Reflexion bei Leibniz einen typischen Doppelsinn, eine Zweideutigkeit, die bei dem Philosophen selbst nicht zu voller Klärung kommt. An mehreren Stellen betont er, daß wir den Begriff des Seins, der Substanz angeboren in uns tragen müssen, weil wir ja selbst „sind" und unser Wesen Substanzialität (Identität, Kausalität usw.) besitzt. „Je suis d'opinion que la reflexion suffit pour trouver l'idée de la substance en nous mêmes, qui sommes des substances."[5] „J'ai déja dit que nous sommes, pour ainsi dire, innés á nous mêmes, et puisque nous sommes des êtres, l'être nous est inné; et la connaissance de l'être

---

[1] „Car lorque nous savons la vérité qu'empiriquement, pour l'avoir expérimentée, sans savoir la connexion des choses et la raison, qu'il y a dans ce que nous avons expérimenté, nous n'avons point de perception de cette convenance ou disconvenance, si ce n'est qu'on l'entende que nous la sentons confusement sans nous en appercevoir" (Nouv. ess., Buch IV, Kap. 1, § 2). „Tout sentiment est la perception d'une vérité" (Buch I, Kap. 2, S. 10).

[2] Die Ausdrücke „Begriff" und „Vorstellung" hier promiscue zu gebrauchen berechtigen die Stellen Nouv. Ess., Buch II, Kap. 29 und Buch III, Kap. 5, § 12.

[3] Nouv. Ess., Buch I, Kap. 3, § 3.

[4] Buch II, Kap. 1, § 2. Im oben zitierten Brief an Sophie Charlotte wird außer den obigen der Begriff der Ähnlichkeit, an anderer Stelle Sein und Wahrheit genannt.

[5] Buch I, Kap. 3, § 18.

est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes."[1] Hier wird das Auffinden der angeborenen Begriffe in uns selbst zur Reflexion im Lockeschen Sinn, zur Selbstwahrnehmung oder inneren Wahrnehmung. Und auf die Unterscheidung der Reflexion als Erkenntnisquelle von der Sensation bei Locke verweist auch Leibniz direkt, um zu zeigen, daß auch Locke selbst der recht verstandenen Lehre von den angeborenen Vorstellungen nicht so fern stehe.[2] Zugleich ist dieser Ursprung der Ideen in uns selbst die Gewähr für ihre objektive Gültigkeit: wir haben den Begriff des Seins, weil wir selbst ein Seiendes sind, den der Kraft und der Einheit,[3] weil wir selbst ein Wirkendes und Einheitliches sind. Daß wir die Begriffe in dem bezeichneten Sinn in uns tragen, daß sie in der Erkenntnis unseres eignen Ich stecken, beweist ihre objektive Gültigkeit. Ebenso bewies das Angeborensein der Grundsätze ihre unbezweifelbare Gültigkeit, da ja eben die unmittelbare Evidenz, das durch den Verstand allein bewiesen werden das Kriterium des Angeborenseins war. Aber man sieht: der Zusammenhamg zwischen Angeborensein und objektiver Gültigkeit ist ein ganz anderes als bei Descartes.

Daneben aber findet sich ein anderer Gedanke: „l'idée de l'être, du possible, du Même, sont si bien innées, qu'elles entrent dans toutes nos pensées et raisonnements, et je les régarde comme des choses essentielles á notre esprit"[4] — die Unabtrennbarkeit von unsern Schlüssen und Urteilen, dies daß wir ohne die Begriffe des Seins, der Möglichkeit und Identität nicht denken können, daß sie in alle unsere Schlüsse und Gedanken eingehen, macht die fraglichen Begriffe zu angeborenen, d. h. zu solchen, die die klärende Reflexion auf unser eignes Denkverfahren uns finden läßt, uns zum Bewußtsein bringt. Das ist sachlich gesehen etwas Andres als was vorher gesagt war: daß weil wir selbst ein Seiendes usw. sind, der Begriff des Seins angeboren ist. Was diese beiden im Grunde verschiedenen Gedanken miteinander verbindet, besser gesagt, was Leibniz verhindert ihre Verschiedenheit ganz deutlich zu erkennen, das ist die Grundidee der Leibnizschen Metaphysik, der Monadenlehre. Denn für die Monadologie ist die Seele selbst ein vorstellendes Wesen, das in seinen Vorstellungen, die sich nur durch ihre größere und geringere Deutlichkeit unterscheiden, die Welt wiederspiegelt und ein strebendes Wesen, d. h. ein Wesen, dessen Vorstellungen nach immer größerer Klarheit und Deutlichkeit streben. Die Seele betätigt sich also ausschließlich im Denken, wenn wir darunter das fortschreitende Klären der Vorstellungen (das zugleich ein Abstoßen des seiner Natur nach Unklärbaren, des nur Sinnlichen ist) verstehen, zugleich aber besteht ihr Wesen eben in ihrer Tätigkeit,

---

[1] Buch I, Kap. 3, § 3. Vergl. auch Buch I, Kap. 1, § 23.

[2] Buch II, Kap. 1, § 2, auch die Vorrede. Man beachte ferner die Art, wie der Begriff des inneren Sinnes in dem Brief an Sophie Charlotte (Gerh. Phil. VI, 499ff.) verwandt wird, und ferner denselben Begriff in § 65 des 1. Teils der Theodicee.

[3] Buch II, Kap. 7.

[4] Nouv. ess., Buch I, Kap. 3, § 3.

so ist das Erkennen des Denkens zugleich ein Erkennen der Seele und umgekehrt.[1]

In dem bekannten „nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu nisi intellectus ipse“ bedeutet bei Leibniz der sich selber angeborene intellektus einmal den substantialiter existierenden Grund der Vorstellungen, die Monade, die Seele, und einmal das Verfahren des intelligere, das Denkverfahren und die von ihm unablösbaren Begriffe. Fassen wir den Satz in dem letzteren Sinn, so gewinnen wir die angeborenen Begriffe ebenso wie vorher die angeborenen Grundsätze, durch auf die Methode der Erkenntnis gerichtete klärende Selbstbesinnung.

Wenn wir die Entwicklung der Lehre von den angeborenen Begriffen bei Descartes überblicken, so ist deutlich, wie hier die angeborenen Begriffe immer mehr zu den letzten grundlegenden Realbegriffen, d. h. zu den Grundbegriffen werden, die das Wesen der letzten aufeinander nicht zurückführbaren Elemente der Wirklichkeit bezeichnen. Es zeigt sich das am deutlichsten in dem Hervortreten der Begriffe der cogitatio (res cogitans) der extensio (res extensa) und des Gottesbegriffs (res infinita), die immer mehr zu den eigentlich letzten und wichtigsten angebornen Begriffen werden (freilich, da sich die wechselseitige Abhängigkeit des Physischen und Psychischen aus den Begriffen der res cojitans und extrema für sich genommen nicht ableiten läßt unter gelegentlicher Hinzufügung des Begriffs der „unio“, der Vereinigung beider). Wie für Descartes, sind für Leibniz die angeborenen Begriffe vor allem die unableitbaren Elementarbegriffe. Freilich unter dem Einfluß des zuletzt besprochenen Gedankenganges, der die angeborenen Begriffe als die vom Denkverfahren unabtrennbaren Ideen definiert, entstehen Wendungen, die die angeborenen Begriffe als Kategorien, als Denkformen erscheinen lassen. Doch darf man auf diese Wendung kein zu großes Gewicht legen. Vor allem kann der Begriff der Denkform bei Leibniz nie den Sinn annehmen, den sie bei Kant hat, da ja Denken und Erkennen für ihn nicht formendes Verknüpfen eines gegebenen Materials, sondern ein analysierendes Auflösen und synthetisches Aufbauen des zunächst verworren Aufgefaßten, ein Verdeutlichen ist. Die letzten, absolut einfachen und deutlichen, Grundbegriffe sind daher für ihn ebenso wie für Descartes, Begriffe die ein Gegenständliches repräsentieren. Nur daß nun bei Leibniz überall sich das Bemühen zeigt, diese Begriffe möglichst in einem System auseinander abzuleiten, die Deduktion so weit sie möglich zu treiben, nach dem Vorbilde der Mathematik, der Geometrie, den einen Begriff als Spezialfall eines allgemeinen zu deduzieren.

Wie ein solches System von Leibniz gedacht ist, sehen wir am besten an den uns bereits bekannt gewordenen Beispielen. Aus dem Begriff der Möglichkeit wurde der der Existenz, aus dem Begriff des „Ens“ der des „Existens“

---

[1] Vgl. Buch II, Kap. 1: „On pourrait dire, que l'âme même est son objet immediat interne; mais c'est en tant qu'elle contient les idées ou ce que répond aux choses. Car l'âme est un petit monde, ou les idées distinctes sont une représentation de Dieu et ou les confuses sont une représentation de l'univers.

abgeleitet („Existens est ens maxime possibile"), d. h. in ähnlicher Weise das Existierende als ausgewählter Spezialfall des Möglichen dargestellt, wie wir etwa den Kreis als ausgewählten Spezialfall der Ellipse darstellen können. Auf die Beziehung der Identität und ihres Gegenteils als Grundrelation. werden die andern Relationen (Gleichheit, Verschiedenheit, Einheit usw.) zurückgeführt. Endlich wird verschiedentlich der Versuch gemacht, den Begriff des Bewußtseins und vor allem den der Ausdehnung — also gerade die beiden Begriffe, die für Descartes die wichtigsten angeborenen, d. h. unauflöslichen Grundbegriffe werden, noch weiter zu analysieren oder zu definieren. Der Begriff des Raumes oder der Ausdehnung setzt zunächst den des Ganzen (und des Teils), ferner den der Kontinuität voraus, endlich den der Gleichzeitigkeit oder des Zugleich-, Zusammenexistierens. Ein Spezialfall des aus Teilen bestehenden Ganzen ist das Kontinuum, ein Spezialfall des Kontinuums das aus gleichzeitigen, aus Zusammenexistierenden Teilen bestehende Kontinuum oder der Raum.[1] Dasselbe Bestreben, die angeborenen Ideen in einer Stufenleiter, in einem nach mathematischer Methode aufgebauten System herzuleiten, zeigt sich, wie wir bereits wissen, in bezug auf die Grundsätze. Hier führt es zu dem Versuch, alle Grundsätze auf identische Sätze zurückzuführen und sie damit, was nach dem vorhin Gesagten dasselbe bedeutet, als spezielle Anwendungen des Satzes der Identität oder des Satzes vom Widerspruch darzustellen, denn nach Leibniz erhält ja die Überzeugung von der Wahrheit eines identischen Satzes ihre allgemeine Rechtfertigung dadurch, daß er eine Anwendung jenes allgemeinen Prinzips auf einen vorliegenden speziellen Tatbestand bedeutet, einen „Schluß, der sich auf den Satz des Widerspruchs stützt. Wie für Leibniz mit dieser Rückführung aller Urteile auf analytische Sätze doch die Unterscheidung zwischen notwendigen und zufälligen Wahrheiten in einem bestimmten Sinn vereinbar bleibt, ist hinreichend bekannt.

Im engsten und eigentlichsten Sinn angeboren ist somit der Grundsatz der Identität oder des Widerspruchs, in einem weiteren Sinn alle Urteile, die sich wie die mathematischen Sätze z. B. als identische Sätze rein aus sich heraus nachweisen lassen. In bezug auf den Satz vom Widerspruch selbst heißt es in dem ersten kurzen kritischen Essay, den Leibniz über Lockes Werk schrieb (Gerh. Ph. V, S. 14): „Mon opinion est qu'on ne doit rien prendre pour principe primitif, si non les expériences et l'Axiome de l'identicité ou (qui est la même chose) de la contradiction, qui est primitif, puisqu'autrement il n'y aurait point de difference entre la verité et la fausseté, et que toutes les recherches cesseraient d'abord, s'il était indifferent de dire oui ou non. On ne saurait donc s'empêcher de supposer ce principe, dès qu'on veut raisonner." Es hängt dieser Gedanke eng zusammen mit früheren, auch hier schon zitierten, Ausführungen, in denen, vom Wesen des Urteils ausgehend, als das „wahre" Urteile dasjenige definiert wurde, bei dem das Prädikat im Sub-

---

[1] Vgl. hierzu u. a. die Briefe an Volder, Gerh. Phil. II, S. 1. — Nouv. ess., Buch I, Kap. 3, § 4.

jektsbegriff wirklich enthalten ist: das Urteil „A est B“ bedeutet eigentlich „B inest A“ und ist daher wahr, wenn A identisch mit (B + X) ist. Benutzt man diesen Gedanken als Definition des Wahrheitsbegriffs, definiert man also ein „wahres“ als identisches, den Begriff des wahren durch den des identischen Urteils, so ist in der Tat der Wahrheitsbegriff nur unter Voraussetzung des Satzes der Identität oder des Widerspruchs (die ja hier von Leibniz nicht unterschieden werden) sinnvoll. Der Versuch nun, durch diesen Gedanken den Satz des Widerspruchs gewissermaßen zu „begründen“, d. h. als notwendigen obersten Grundsatz aller Erkenntnis darzutun, erinnert an das Prinzip der Kantischen „Deduktion“. Nur ist der Unterschied im Auge zu behalten, daß hier bei Leibniz der Satz des Widerspiuchs als Bedingung der Möglichkeit der „Wahrheit“ oder der Erkenntnis überhaupt abgeleitet wird, während es sich in Kants Deduktionsprinzip stets um die Möglichkeit einer Erkenntnis der Wirklichkeit (speziell dann der Erfahrung) handelt. Kant wendet sein Deduktionsprinzip als methodisches Beweisprinzip im wesentlichen auf die reine Naturwissenschaft und nicht auf die Logik an, seine ganze Problemstellung gilt, was dasselbe besagt, der Begründung oder der „Möglichkeit“ der „synthetischen“, nicht der analytischen Urteile, die in der reinen formalen Logik zu behandeln sind und die von den analytischen Urteilen getrennt zu haben er sich als ein kritisches Hauptverdienst (die Unterscheidung, die verdiente klassisch genannt zu werden!) zuschreibt. Für Leibniz ist, nachdem die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt nachgewiesen ist, die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis, die wenigstens prinzipielle Möglichkeit der vollständigen Definition, der bis zu Ende geführten Analyse und Auflösung auch der Erfahrungsgegenstände etwas Selbstverständliches. Was dasselbe besagt: Zwischen reinem Gedanken und sinnlicher Wahrnehmung oder Erfahrung besteht kein absoluter „realer“, sondern nur ein Unterschied des Grades, der „Deutlichkeit“ bzw. „Verworrenheit“.

Die Natur der Wahrnehmung als solcher, d. h. sofern und soweit sie dem reinen Gedanken entgegensteht, ist es „verworren“ zu sein. Ein typisches Leibnizsches Beispiel: Denken wir uns ein Zahnrad in schnelle Umdrehung versetzt, „welche die einzelnen Zähne desselben verschwinden und an deren Stelle ein kontinuierliches von der Phantasie gebildetes Transparent erscheinen läßt, zusammengesetzt aus den hintereinander folgenden Erscheinungen der Zähne und ihrer Zwischenräume, wobei aber die Umdrehung so schnell ist, daß unsere Vorstellung sie nicht mehr unterscheiden kann.“[1] Dann gehören die Zähne selbst und deren bestimmte Anzahl zu dem deutlichen Begriff dieses Transparents, nicht aber zu der sinnlichen Erscheinung als solcher, deren Wesen eben gerade darin besteht, daß die aufeinander folgenden Dinge in ein scheinbares Zugleichsein verschmolzen sind. Genau so verhält es sich mit den übrigen sinnlichen Erscheinungen, von denen wir noch keine so vollkommene Analyse haben, von den Farben, Tönen, Geschmäcken usw.: sie

[1] Nouv. ess., Buch IV, Kap. 6, § 7.

sind „Erscheinungen" wie das gesehene Transparent, d. h ein einheitlicher Schein, den der klar sondernde und unterscheidende Verstand in ein Neben- und Nacheinander in bestimmten Relationen stehender Teile auflöst (vgl. auch das bekannte Tausendeckbeispiel — Nouv. ess. Buch II, Kap. 29, § 8).

Auf der einen Seite entsprechen daher die sinnlichen Wahrnehmungsinhalte den Bewegungen, in die der Verstand sie auflöst und wir an ihrer Stelle wahrnehmen würden, wenn es keinen Sinnenschein, kein undeutliches Ineinanderfließen der Teile des sinnlich Wahrgenommenen gäbe. Sie sind nicht nur äußerlich (durch einen göttlichen Willkürakt) jenen Bewegungen als Wirkungen zugeordnet; es gibt sogar eine Art von „Ähnlichkeit" zwischen den Bewegungen und den zugehörigen Sinneswahrnehmungen,[1] zum mindesten in der Form, dem Zusammenhang, der Anordnung der Teile, Merkmale, an denen z. B. der operierte Blindgeborene imstande sein müßte, die zum erstenmal gesehenen Formen als die gleichen Formen wiederzuerkennen, die er bisher nur aus den Eindrücken des Tastsinns kennt. Auf der andern Seite sind die sinnlichen Wahrnehmungsinhalte — die Farben, Töne usw. — als solche verworren und eben darum geht ihr spezifischer Sinnescharakter verloren, wenn wir den ihnen entsprechenden klaren und deutlichen Begriff an ihre Stelle setzen. Es muß in jeder Hinsicht uns genügen, sie wie jenes künstliche Transparent zu verstehen, denn zu verlangen, daß jene Erscheinungen verworren bleiben und man doch die sie bildenden Teile durch die Phantasie selbst analysiere, ist ein Widerspruch, ist „das Vergnügen haben wollen, durch eine angenehme Perspektive getäuscht zu werden und zugleich wollen, daß das Auge den Betrug sehe, was denselben verderben würde."

Restlos durch klare und deutliche Begriffe definierbar und daher in allen ihren Eigenschaften in beweisbaren Sätzen erkennbar („das sichere Merkmal eines klaren und deutlichen Begriffes von einem Dinge ist, daß man daraus durch Beweise a priori viel Wahrheiten erkennen kann", N. E. II. Buch,

---

[1] Nouv. ess., Buch II, Kap. 9, § 8. Im Unterschied von Malebranche, der scharf die Unmöglichkeit betont, in bezug auf die Sinnesqualitäten andere als rein empirische Feststellungen zu machen, finden sich bei Leibniz mehrfach wenigstens Ansätze zu einem Versuch, auch die Sinnesqualitäten in einen natürlichen, begreiflichen Zusammenhang mit ihren Bedingungen zu bringen, ihre Eigenart also in gewisser Weise doch noch weiter abzuleiten und verständlich zu machen. Ich rechne dahin außer dem im Text zitierten Gedanken eine Ausführung wie die im Brief an Thomasius von 68: „Qualitates sensibiles ita se habent ad formam ipsius rei, uti se habet ad ipsum urbis situm varietas apparientiarum, quae mutato intuentis situ multipliciter variantur. Visus enim ad rem videtur se habere, ut is qui ex summa turri urbem despicit: auditus est similis in eodem plano extrinsecus intuenti. Tactus eum refat, qui plateas urbis perreptando cominus teutat" (Gerh. Phil. I, S. 10). Der Vergleich der verschiedenen Wahrnehmungen einer Stadt mit den verschiedenen Wahrnehmungen wird später noch oft gebraucht, aber nur um die Unterschiede der Wahrnehmungsbilder in den verschiedenen Monaden, nicht um, wie hier, die Verschiedenheit der Sinnesqualitäten näher zu charakterisieren. Schließlich macht sich das Bestreben geltend, aus dem teleologischen Gesichtspunkt, der Rücksicht auf die Schönheit der Welt das Dasein der verschiedenen Sinnesqualitäten zu verstehen, vgl. Gerh. Phil. IV, S. 216, sowie die oben im Text zitierte Stelle der Nouv. ess.

Kap. 23, § 4) sind nur die Erscheinungen oder Vorstellungen des „Gemeinsinns", d. h. eben die Erscheinungen, die übrig bleiben, wenn wir von den spezifischen Sinnesqualitäten abstrahieren, also die Bewegungen, Gestalten, kurz die räumlichen Erscheinungen, die modi der Ausdehnung.[1]

Nun wurde von dieser Definition schon mehrfach gesprochen. Der Raum wird in dieser Definition als Ordnungssystem bestimmt, er ist die Form, die Ordnung der zugleich existierenden oder, was dasselbe bedeutet, der zusammen möglichen Teile des kontinuierlichen Weltganzen. Da nun diese zusammen existierenden Dinge sämtlich untereinander notwendig zusammenhängen, oder, was dasselbe besagt, da ihre Ursachen, die Monaden, so zusammenhängen, daß Gott bei der Erschaffung jeder einzelnen alle übrigen mitberücksichtigte, so gibt es eine und nur eine räumliche Ordnung der Dinge und die Lage, der Ort jedes einzelnen Dinges ist die eindeutig-notwendige Folge seiner Beziehungen zu allen übrigen gleichzeitigen — mit ihm kompossiblen — Dinge; Lage und Ort jedes Dinges ist durch diese Beziehungen determiniert. Anders gesagt: Denken wir uns 2 gleichzeitig existierende Gegenstände, so stehen sie in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zueinander, jede Veränderung des einen bedingt eine bestimmte Veränderung des andern. Die Stärke dieser wechselseitigen Beeinflussung, deren Natur von der Natur der aufeinander wirkenden Gegenstände abhängt, gibt uns ein Maß ihrer räumlichen Entfernung, die sich aus ihr erschließen läßt, d. h. die räumliche Entfernung ist die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung jener gedachten Abhängigkeitsbeziehung. Und gehen wir auf den letzten Grund der Dinge zurück, so ist es die gedachte, an sich völlig unräumliche „harmonische" Ordnung der Monaden, der Kräfte, die die gesamten Vorstellungen in bestimmter Abfolge aus sich hervorgehen lassen, deren sinnliche Erscheinung die räumliche Ordnung der Sinnendinge ist.

Nehmen wir das einzelne sinnliche Phänomen, so setzt es sich aus zwei Faktoren zusammen; einem klar und deutlich erkennbaren Bestandteil, also einem solchen, dessen Gesetzmäßigkeit in beweisbare Sätze und definierbare Begriffe gefaßt werden kann: die Ausdehnung, und einen solchen, der als rein sinnlicher Faktor, gebunden an den einzelnen äußeren Sinn, nicht a priori erkennbar ist:[2] Farbe, Ton, Glätte, Rauhigkeit usw. Diese beiden Bestandteile aber sind im Phänomen nicht absolut zu trennen und sie sind zugleich in der Existenz aneinander gebunden: Keine Ausdehnung ohne ein Ausgedehntes,[3] sei es nun Farbe oder Rauhigkeit oder etwas Anderes. Denken wir daher den Raum für sich, erforschen wir in der reinen Mathematik seine Eigenschaften, so sprechen wir nicht von einem für sich wirklich Existierenden, sondern von einem bloßen Abstraktum, von einem rein ideellen Gebilde.[4] Die

---

[1] Nouv. ess., Buch II, Kap. 5.

[2] Gerh. Phil. VI, 499ff. Blau und Grün können wir nicht in der bestimmten Weise begrifflich gegeneinander abgrenzen wie ein Zehn- und ein Neuneck.

[3] Gerh. Phil. II, 170; IV, 394 und a. a. O.

[4] Man vergleiche hier vor allem das 4. und 5. Schreiben Leibnizens an Clarke.

Apriorität der Mathematik beruht darauf, daß wir von den räumlichen Erscheinungen als solchen absolut deutliche Begriffe zu bilden vermögen — freilich ist festzuhalten, daß auch diese deutlichen Begriffe uns beweisbare Einsichten erst liefern, indem wir auf sie die Prinzipien des reinen Denkens, insbesondere also den Satz des Widerspruchs anwenden. So kommt die Mathematik zu der eigentümlichen Mittelstellung, die sie bei Leibniz zwischen der sinnlichen und der rein intelligiblen (Monaden-) Welt, bzw. zwischen Empirie und Metaphysik einnimmt.

Die Idee einer res extensa, der Ausdehnung als Wesensattribut einer Substanz ist damit (ebenso freilich wie die des an sich existierenden leeren Raumes der Atomisten oder wie die des absoluten Raumes Newtons) gründlich zerstört. Dagegen gerät nun der Raum durch jene Definition als Ordnungssystem in enge Beziehung zur Zeit. Wie die Ausdehnung zum Raum, so verhält sich die Dauer zur Zeit; wie die Ausdehnung ein Ausgedehntes, so setzt die Dauer ein Dauerndes voraus. Wie der Raum die Ordnung des Zusammenexistierenden, d. h. des in Wechselwirkung stehenden Kompossiblen, so ist die Zeit die Ordnung des Nacheinander, d. h. des in Beziehung von Ursache und Wirkung Stehenden. Der Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen bestimmt die zeitliche Abfolge, bestimmt jedem einzelnen Ding seine Zeitstelle, die zeitliche Folge, wie wir sie wahrnehmen, ist die sinnliche Erscheinung jener gedachten Abhängigkeitsverhältnisse. Diese Parallelisierung von Raum und Zeit tritt in der kontinentalen, an Descartes anknüpfenden Philosophie erst bei Leibniz zutage, sie wird vorher eben durch die Sonderstellung der räumlichen Ausdehnung im Begriff der res extensa unmöglich gemacht. Die Annäherung der Raum- und Zeitlehre Leibnizens an Kants transzendentale Ästhetik ist unverkennbar und von Kant selbst hervorgehoben, über dieser Verwandtschaft aber darf man nie die einschneidenden Unterschiede vergessen. Für Leibniz bleibt die Mathematik ein System analytischer Sätze, der Kantische Begriff der Anschauung a priori ist ihm fremd, und jenseits der mathematisch-physikalischen Welt der Phänomena in Raum und Zeit gibt es die aus reiner Vernunft erkennbare Welt der Noumena, der Monaden mit ihrer, den sinnlichen Phänomenen Raum und Zeit zugrunde liegenden intelligiblen Ordnung. Newtons Lehre, daß Raum und Zeit als letzte und notwendige Existenzbedingungen allem Substanziell-Realen voraufgehen, glaubt Leibniz widerlegt zu haben; Kant erkennt sie an, wenn auch diese Realität die eingeschränkte Bedeutung der empirischen Realität bekommt.

IV. Kapitel.

Englischer Empirismus und französischer Positivismus.

Locke.

I. Die Ideen der Sensation und Reflexion.

Als Aufgabe und Thema seines Versuchs über den menschlichen Verstand bezeichnet Locke eine Untersuchung über den Ursprung, die Gewißheit und den Umfang der menschlichen Erkenntnis, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und des Beifalls. Der Anlaß der Untersuchung lag, wie er an der bekannten Stelle der Vorrede selbst berichtet, in einer Unterhaltung (über die Prinzipien der Moralität und Offenbarungsreligion), die resultatlos verlief und eben deshalb in den Unterrednern die Überzeugung wachrief, daß der Erörterung solcher Fragen eine allgemeine Prüfung der Fähigkeiten des menschlichen Verstandes voraufgehen müsse, um zu sehen, ob diese Fähigkeiten denn zur Behandlung und Entscheidung dieser Fragen zureiche. Es ist das erstemal in der Geschichte der Philosophie, daß das eigentlich erkenntnistheoretische Problem, die Frage nach den Grundlagen, dem Ziel und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis um seiner selbst willen, nicht mit metaphysischer Nebenabsicht, d. h. um eine sichere Universalmethode zur Behandlung der metaphysischen Probleme zu gewinnen, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Bezeichnend hierfür ist auch die Art, wie Leibniz nach jener Formulierung des Themas seines Buches dasselbe scharf abgrenzt und unterscheidet von jeder Untersuchung des menschlichen Verstandes in metaphysischer, rein psychologischer oder psychophysischer Absicht: Untersuchungen über das „Wesen" des Geistes selbst oder über die Abhängigkeit unserer Empfindungen von der Bewegung der Lebensgeister und von der Einwirkung äußerer Reize auf unsere körperlichen Sinnesorgane mögen an sich interessant sein, seiner augenblicklichen Absicht liegen sie fern. In dieser rein erkenntnistheoretischen Fragestellung und Tendenz, gleichgültig wie weit sie dann im Buch selbst überall konsequent festgehalten wird und wieviel metaphysische Voraussetzungen später unvermerkt in die Untersuchung einfließen, liegt zum einen Teil die besondere Bedeutung Lockes für die Geschichte der Erkenntnistheorie und liegt die Bedeutung des „Essay" als Vorläufer der „Kritik der reinen Vernunft".

Die Frage nach dem Ursprung, der Gewißheit und den Grenzen unseres Wissens (Knowledge) führt nun Locke sofort zu einer weiteren: zu der Frage nach dem Ursprung unserer „Ideen". Unter einer „Idee" soll alles das verstanden sein, „which a man observes and is conscions to himself he has in his mind", „whatsoever is the objekt of the understanding, when a man thinks". Es kann keine Frage sein, daß dieser Begriff der Idee, wie ihn Locke verwendet, dem Descartesschen Bewußtseinsbegriff seinen eigentlichen Sinn verdankt. Durch das „cogito ergo sum", durch die unmittelbare Selbstgewißheit hatte Descartes das Bewußtsein als solches, die modi cogitandi charakterisiert, alles was mit dem Charakter dieser Selbstgewißheit oder Selbstgegebenheit für unser Erkennen da ist, heißt für Locke „Idee" — der Bewußtseinsinhalt als solcher nur als Bewußtseinsinhalt betrachtet. Freilich: wenn Locke diesen Bewußtseinsbegriff — das Bewußtsein als Inbegriff des unmittelbar Gegebenen — von Descartes übernimmt, so übernimmt er darum nicht den Begriff der res cogitans oder den des Bewußtseins als Attribut einer Substanz. Im Gegenteil: darin, daß er die Substanz selbst als das transzendente Subjekt, den „Träger", von den Inhalten des Bewußtseins begrifflich scheidet und daß er den Begriff des „Attributs" nicht kennt, liegt ein Hauptunterschied Lockes von Descartes, in dem ihm freilich schon Hobbes voraufgegangen war.

Nun ist es für Locke selbstverständlich, daß alles Wissen, alle Erkenntnis ein Bewußt-sein ist. Der Begriff eines unbewußten Wissens, einer unbewußten Erkenntnis enthält für ihn einen evidenten Widerspruch (Ess. I, 5, 2). Eben darum führt notwendigerweise die Untersuchung der Erkenntnis zurück auf die der Ideen und die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis auf die nach dem Ursprung unserer Ideen. Dabei ist natürlich für Locke von vornherein das einfache Bewußtsein eines Inhalts und die Erkenntnis, die sich in der Form sprachlich formulierter Urteile, denen wir zustimmen (oder die wir verneinen) vollzieht, Zweierlei, auch besitzen wir in solchen sprachlich formulierten Urteilen, in den Symbolen der Sprache überhaupt, ein Mittel, „Erkenntnisse" aufzubewahren und aufzuspeichern, die wir einmal gewonnen haben. Diese sprachlichen Symbole sind indessen Erkenntnisse, genauer der Ausdruck von Erkenntnissen eben nur insofern und insoweit, als ihr sachlicher Inhalt sich in unmittelbaren Akten des Bewußtseins realisieren läßt, als wir das bezeichnende bloße Symbol durch seinen Inhalt, den wir unmittelbar erfassen, also durch eine Idee ersetzen können. Was wir für gewöhnlich Erkenntnis nennen, der Inbegriff der Sätze der Wissenschaft, verdient diesen Namen nur soweit, als den Sätzen und ihren sprachlichen Bestandteilen, den einzelnen Worten, ein „Sinn", den wir im Bewußtsein direkt erfassen können, als ihnen also Ideen entsprechen, nur an dem Sinn, also nur an den Ideen können wir auch offenbar sehen, ob jene Erkenntnisse wahr oder falsch sind. Damit bekommt Lockes Prinzip, auf die Ideen und ihren Ursprung zurückzugehen, um Ursprung und Berechtigung unseres Wissens zu prüfen, noch seinen besonderen engeren Sinn: wir müssen von den sprachlich formulierten Urteilen

auf ihren im Bewußtsein direkt faßbaren Sinn, auf die den sprachlichen Zeichen entsprechenden Ideen zurückgehen. Das Hauptziel der erkenntnistheoretischen Untersuchung des Essay sollte sein, den möglichen Umfang und die Grundlagen der Sicherheit unserer Erkenntnis festzustellen, die menschliche Vernunft zu verhindern, daß sie sich nicht mit Gegenständen beschäftige, die unsere Fassungskraft übersteigen, von denen wir nichts wissen können, wie wir dafür mit anderen Worten jetzt sagen können: mit Gegenständen, von denen es in unserem Bewußtsein keine Ideen geben kann. Wenn wir solche Gegenstände dennoch zu erkennen glauben, d. h. wenn wir sie in Worten bezeichnen, in Sätzen über sie urteilen, so sind diese Worte und Sätze eben in Wahrheit keine Erkenntnisse, sondern bloße Symbole, denen kein faßbarer Sinn, keine bestimmte Idee entspricht. Das Arbeiten mit solchen Worten ohne bestimmt vorstellbaren Sinn ist, wie der als Vorrede dienende Brief an den Leser ausführt, die eigentliche Quelle aller Unklarheit und Verworrenheit unserer Erkenntnis — nicht durch die sinnliche Wahrnehmung, in der die Qualitäten der wahrgenommenen ungeschieden ineinander fließen, wie es sich die kontinentale Philosophie vorstellt, sondern durch den Begriff, der als bloße symbolische Wortbedeutung, nicht als bestimmt umgrenzte, direkt im Bewußtsein erfaßbare Idee da ist, entsteht die Verworrenheit im Denken. Wenn die kontinentalen Philosophen der verworrenen sinnlichen Erkenntnis die klaren und deutlichen Begriffe der Mathematik gegenüberstellt, so setzt Locke in jener Vorrede an die Stelle dieses Gegensatzes den anderen zwischen Begriffen, die in „bestimmten", d. h. im Bewußtsein gegebenen und direkt erschaubaren Ideen bestehen und solchen, bei denen wir das den Begriff vertretende Wort durch eine solche Idee nicht zu ersetzen vermögen. Man sieht hier in der Richtung, die die Lockesche Fragestellung annimmt, sofort den Einfluß der Baconischen Lehre von den idola fori und den des Hobbesschen Nominalismus.

Zugleich verstehen wir von hier aus am besten die wichtigsten Beweggründe für Lockes Kampf gegen die angeborenen Ideen. Als Beispiel der Ideen, deren Angeborensein er bekämpft, nennt Locke an verschiedenen Stellen den Satz des Widerspruchs und der Identität, den Begriff der Identität, des Ganzen und Teils, der Ausdehnung und Zahl, der Substanz, den Gottesbegriff, wenn wir auf das Gebiet der theoretischen Philosophie uns beschränken. Mit anderen Worten: er bekämpft die Annahme angeborener allgemeinster Prinzipien und höchst abstrakter Begriffe. Können wir uns den Sinn eines so allgemeinen Satzes, wie des Identitätsprinzips „was ist, das ist" oder können wir uns die Identität schlechthin oder in abstracto in Form eines bestimmten einzelnen Bewußtseinsinhalts, einer jetzt und hier vorstellbaren Idee ohne weiteres vergegenwärtigen? Genauer: Kann es eine solche Idee als einfachen, bestimmten und klaren, von allen anderen Bewußtseinsinhalten deutlich und sicher unterscheidbaren Bewußtseinsinhalt geben, so daß wir die betreffenden Sätze und Begriffe als letzte, keiner weiteren Begründung und Klärung bedürftigen Sätze und Begriffe als letzte, keiner weiteren Begründung und

Klärung bedürftigen Sätze und Begriffe ansehen dürfen? Diese Frage verneint Locke, er verneint sie bezüglich der logischen Prinzipien schon deshalb, weil es sich hier um Sätze, um Urteile handelt, ein Satz aber allemal die einzelnen Begriffe voraussetzt, aus denen er sich zusammensetzt: Soll der Satz der Identität angeboren sein, so muß es zunächst der Begriff der Identität sein, der vielmehr dem Satz der Identität voraufgehen muß (I, 4, 3f.). Ebenso ist die Allgemeinheit, die Abstraktheit jener Begriffe und Erkenntnisse ein Zeichen dafür, daß wir in ihnen keine letzten, bestimmten und ohne weiteres klaren Ideen vor uns haben, nach deren Gründen und Ursprüngen wir nicht weiter zu fragen brauchten.

Es kann nicht gut zweifelhaft sein, daß die polemische Hauptabsicht des ersten Buchs des Essay gegen Descartes gerichtet ist, wenn auch Herbert v. Cherbury und vielleicht manche Spätscholastiker mitgemeint und getroffen werden. Man hat dagegen in erster Linie eingewandt, Descartes berufe sich doch nicht auf die allgemeine Anerkennung, die der Begriff Gottes oder der Satz des Widerspruchs finde, um daraus das Angeborensein dieser Ideen zu erweisen, wie es Locke der von ihm bekämpften gegnerischen Anschauung zuschreibe. Aber auch für Descartes sind die ideae innatae zugleich die Gemeinbegriffe, die dadurch, daß sie angeboren sind, jedem möglichen Zweifel entrückt werden, im Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit Gottes keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen, bzw. wie der Begriff Gottes ihre Rechtfertigung in sich selbst tragen; und ebenso umgekehrt: die Gemeinbegriffe werden durch das natürliche Licht unmittelbar als wahr erkannt und erweisen sich damit als angeboren. Also auch für Descartes sind tatsächlich die angeborenen Erkenntnisse solche, denen der menschliche Verstand immer und überall zuzustimmen sich genötigt sieht, und eben diese allgemeine Zustimmung wird durch das Angeborensein, dadurch, daß Gott diese Wahrheiten uns eingepflanzt hat, prinzipiell gerechtfertigt. Man denke noch im besonderen an den Gottesbegriff, aber auch an den der Ausdehnung: daß sich an den Gottesbegriff allgemeingültige und unbezweifelbar gewisse Erkenntnisse knüpfen, daß der Begriff der Ausdehnung die Grundlage für eine ganze allgemeingültige und unbezweifelbar gewisse Wissenschaft, die Geometrie, abgibt, eben dies macht letzten Endes den Gottesbegriff und den der Ausdehnung für Descartes zu eingeborenen Begriffen des menschlichen Verstandes. Und demgegenüber hat von seinem Standpunkt Leibniz ein Recht zu behaupten, daß allgemeingültige Erkenntnisse entstehen können, ohne daß sie von Gott der Seele direkt eingepflanzt, angeboren sein müssen.

Der Einwand ferner, daß die angeborenen Begriffe und Erkenntnisse der Seele selbst stets und von frühester Jugend an gegenwärtig sein müßten, war fast gleichlautend mit Locke schon von Hobbes erhoben worden.[1] Wenn dann Descartes auf diesem Hobbesschen Einwand erwiderte, eine angeborene

[1] Man vergleiche die Ausführungen im Essay I, 2, 5 mit der 10. Objektion Hobbes gegen die Meditationen.

Idee brauche nicht ständig von uns bemerkt zu werden, nicht die fertige Idee, sondern nur die Fähigkeit sie hervorzubringen,, sei angeboren, so konnte Locke dem mit einem gewissen Recht zunächst seine Bemerkung entgegenhalten: wenn eine Idee der Seele eingeboren, also in ihr vorhanden sein sollte, ohne von der Seele bemerkt zu werden, so führe das zu dem logischen Widerspruch einer „unbewußten Idee", eines unbewußten Modus des Bewußtseins. Der Einwurf ist nicht nur offenbar gegen Descartes gerichtet, er trifft ihn auch: mit der Definition der Seele als res cogitans und der Lehre, daß die Seele „immer denke", weil der Begriff eines Seelischen, das nicht Bewußtsein oder Modifikation des Bewußtseinsattributs ist, widersprechend sei, ist in der Tat der Begriff einer unbewußten Idee nicht vereinbar. Es bedurfte einer Veränderung des Seelenbegriffs selbst, wie sie erst Leibniz bringt, um jenem Begriff Sinn und Bürgerrecht zu geben.

Eher hätte sich Descartes gegen den zweiten Einwurf verwahren können, den Locke erhebt: Wenn nicht die ideae innatae selbst, sondern nur die Fähigkeit sie zu erwerben angeboren sei, so seien alle Ideen und Erkenntnisse angeboren, denn brächten wir nicht die Anlage, sie zu erwerben, mit auf die Welt, so würden wir sie überhaupt nicht gewinnen können. Hier setzt Locke offenkundig voraus, daß ein „Erwerben" von Begriffen und Erkenntnissen überall eine und dieselbe Sache ist, daß nicht nur alle Begriffe erworben, sondern daß sie stets auf die gleiche Art und Weise erworben werden, daß die „Anlage" sie zu erwerben, überall nur ein gleichartiges abstraktes „Vermögen" bedeutet. Genauer: aus der Fassung dieses Einwurfes leuchtet sofort der positive Erkenntnisbegriff Lockes hervor, nach dem alles Bilden von Begriffen ein Abstrahieren von gegebenen Inhalten, alles Bilden allgemeiner Erkenntnisse ein Zusammenfassen von durch Vergleichung und Unterscheidung gefundenen Einzelerkenntnissen ist. Nach dieser Richtung geht auch die Kritik, die dann Leibniz an diesem Einwurf übt: es gibt ein „ursprüngliches Erwerben", das in einem zum-Bewußtsein-bringen dessen besteht, was die Seele bereits in sich trägt, im Unterschied zu dem Erwerben, das in einem Aufnehmen und Ablesen besteht, auf denselben Punkt zielt Kants Unterscheidung zwischen dem, was aus der Erfahrung stammt und dem, was nur an der Hand der Erfahrung uns allmählich zum Bewußtsein kommt, dieselbe Unterscheidung war natürlich schon gemeint, wenn Descartes (am klarsten in den Bemerkungen zum Regiusschen Programm) die ideae innatae den ideae adventitae und a me ipso factae gegenübergestellt hatte.

Was Locke in dem ersten Buch des Essay bekämpfen will, ist zunächst, wie aus den Beispielen deutlich hervorgeht, das Angeborensein allgemeiner oder abstrakter Begriffe und allgemeiner Erkenntnisse. Zuerst erlebt das Kind einzelne Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen — dann erst bildet es allgemeine Begriffe. Aus dieser unbezweifelbaren Feststellung aber wird bei Locke sofort und unvermerkt die weitergehende Behauptung: die allgemeinen Begriffe werden aus dem überall gleichartigen Wege der Abstraktion aus den einzelnen konkreten individuellen Inhalten gebildet oder

gewonnen. Was die Erkenntnisse angeht, so können sie schon deshalb nicht angeboren sein, weil alle Erkenntnisse Erkenntnisse von Etwas, von Gegenständen sind, die Vorstellung des Gegenstandes aber der Erkenntnis, die sich auf ihn bezieht, voraufgehen muß. Aus dieser scheinbar selbstverständlichen und trivialen Behauptung aber wird wieder unvermerkt die andere: alle Erkenntnisse werden gewonnen durch die überall gleichartige vergleichende Betrachtung der Gegenstände (da es sich um im Bewußtsein faßbare Gegenstände handeln muß: ihrer Ideen), die im Urteil als Subjekt und Prädikat aufeinander bezogen werden. Nehmen wir noch den vorhin erwähnten Punkt hinzu, daß alles Erstgegebene nicht in abstrakten oder allgemeinen, sondern in konkreten, einzelnen, individuellen Ideen bestehen muß, so ergibt sich weiter, daß alle allgemeinen Erkenntnisse durch Verallgemeinerung des an diesen einzelnen Ideen Gefundenen und Erkannten erworben worden sein müssen.

Nicht allgemeine Begriffe und Urteile, sondern konkrete und individuelle Inhalte, aus denen durch Abstraktion und Verallgemeinerung die Begriffe und Urteile gebildet werden, sind das Erste im Denken und Erkennen des Menschen. Diese einzelnen Inhalte aber sind nicht, wie die allgemeinen und abstrakten Gebilde etwas durch die Tätigkeit des Denkens Geschaffenes, sondern sie sind wahrgenommen, gegeben, passiv aufgenommen. Bei wem die Bedingungen fehlen, unter denen sie uns allein gegeben werden können, wem der Weg verschlossen ist, auf dem sie zu uns kommen, wie bei dem Blinden der Weg, auf dem die Farben zu uns gelangen, der kann nie durch die Tätigkeit seines Verstandes das Fehlende ersetzen, in seinem Bewußtsein fehlen ein für allemal die betreffenden Ideen. Diese Passivität der Seele gegenüber den Inhalten, die das letztgegebene Material aller unserer Begriffe und Urteile bilden müssen, ist der zweite Grundgedanke, der von vornherein im Hintergrund des Kampfes gegen die „angeborenen Ideen" steht. Das „Wahrnehmen" als ein passives Aufnehmen der gegebenen Ideen ist der Ausgangspunkt aller Erkenntnis. Dabei bemüht sich Locke, die Ideen der Sensation und Reflexion als in gleicher Weise passiv aufgenommen darzustellen, die Reflexion wird zur inneren Wahrnehmung, die ein völliges Gegenstück zur äußeren Wahrnehmung ist. Das übersah Leibniz, wenn er in Lockes Lehre, daß es neben den Ideen der Sinneswahrnehmung auch solche der Reflexion gebe, einen Ansatzpunkt zur Anerkennung von durch die Seele selbst geschaffenen ideae innatae durch Locke erblickte. Damit wird zugleich die angeborene Anlage oder Fähigkeit der Seele, jene Ideen zu erwerben, bei Locke zu einem bloß passiven Vermögen sie aufzunehmen, und die Seele selbst zu der „tabula rasa", zu der sich die einfachen Ideen verhalten wie die auf die Tafel geschriebenen Buchstaben zu der leeren Tafel.

Es ist klar, daß die eben bezeichnete Auffassung von den Grundlagen der Erkenntnis von Locke nicht erst an der Hand und auf Grund der Polemik gegen die angeborenen Ideen erworben und ausgebildet worden ist, sie liegt vielmehr dieser Polemik bereits zugrunde und bestimmt ihre spezielle Fassung.

Sie selbst ist ein empiristisch-nominalistisches Erbteil der englischen Philosophie. Aber wenn sich dann Locke speziell mit Descartes besonders auseinandersetzt, so hat das seinen Grund offenbar darin, daß der Baconische Empirismus und der Hobbessche Nominalismus sich hier bei Locke noch erheblich enger als bei Hobbes mit Descartes Bewußtseinsbegriff verbinden, mit der aus dem Satz von der Selbstgewißheit des Bewußtseins folgenden Lehre, daß in den gegebenen Tatsachen des Bewußtseins das einzige unmittelbar beobachtbare Material steckt, aus dem wir unsere Begriffe und Erkenntnisse bilden können. Daraus ergibt sich nun zugleich die erste positive Aufgabe, die sich Locke stellt: Wir müssen zunächst diese gegebenen Tatsachen des Bewußtseins selbst vollständig kennen, also das ganze Bewußtsein in seine letzten, einfachen und nicht weiter zurückführbaren Elemente zerlegen, in die „einfachen Ideen". Selbstverständlich ist es nach dem Voraufgegangenen, daß sich Locke diese einfachen Ideen als konkrete, individuelle Bewußtseinsinhalte denkt, als direkt erfaßbare, aber nicht weiter zerlegbare Inhalte, nicht als hypothetische, nur gedachte Gebilde. Es ist auch das Ideal der Klarheit und Deutlichkeit, dem er mit seiner Zerlegung des Bewußtseinslebens in die einfachen Ideen nachgeht. Auch für Locke gehört zu jeder Erkenntnis Analysis und Synthesis — Auflösung des zu erkennenden Gegenstandes bis in seine unauflöslichen Elemente und dann rückwärts sein gedanklicher Aufbau aus diesen Elementen. Aber das Ideal der Klarheit und Deutlichkeit hat seinen spezifisch mathematischen Charakter eingebüßt, das Kriterium der vollendeten Analysis ist nicht mehr die Möglichkeit, über den konstruktiven Aufbau und den funktionellen Zusammenhang der Teile einsichtige Urteile zu fällen, die Analysis führt zu einer einfachen Zerlegung in letzte Teile anstatt zur Bildung eines Begriffs, der, den zu erklärenden Gegenstand als begriffliche Einheit einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften begreifend, alle seine Eigenheiten und Verhaltungsweisen aus diesem Begriff a priori zu deduzieren gestattet; die Synthesis setzt den erkannten Gegenstand einfach als eine Summe aus jenen Teilen zusammen, anstatt daß sie ihn im Denken a priori aus den Elementen erzeugte — wie die Geometrie die Linie durch die Bewegung eines Punktes oder eine geometrische Figur aus einer Konstruktion nach bestimmtem Gesetz entstehen läßt. Wir können schließlich daran erinnern, daß Locke nicht so sehr (wie die kontinentalen Philosophen) durch die Schule der mathematischen Physik, als durch die der Medizin hindurchgegangen ist: seine Zerlegung des Bewußtseinslebens in die einfachen Ideen nimmt sich die anatomische Zergliederung des Körpers in seine einzelnen Bestandteile, seine Muskeln, Nerven, Knochen zum Vorbild. Damit wird Locke der eigentliche Vater der deskriptiv-zergliedernden Psychologie, deren Unterschied von der konstruktiven Affektenlehre eines Spinoza etwa uns sofort in die Augen fällt.

Die Elemente, aus denen unsere Begriffe aufgebaut werden müssen, um klar und deutlich zu sein, auf die wir zurückgehen müssen, um unseren Erkenntnissen Evidenz zu geben, sollen durch eine rein phänomenologisch-deskriptive Zergliederung und Bestimmung unserer unmittelbar gegebenen

Bewußtseinsinhalte gewonnen werden. Aber dieser rein phänomenologisch-deskriptive Gesichtspunkt wird nun von Anfang an von Locke nicht streng festgehalten. Schon wenn er die einfachen Ideen in die beiden großen Gruppen der Ideen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung trennt und weiter scheidet zwischen Ideen, die wir nur durch einen Sinn (Farben, Töne, Gerüche usw.), solche, die wir durch mehrere Sinne (Ausdehnung, Gestalt, Ruhe und Bewegung), solche, die wir nur durch die Selbstwahrnehmung (Wahrnehmung und Wille) und die wir durch Sinnes- und Selbstwahrnehmung kennen lernen (Schmerz, Kraft, Dasein, Einheit), gehen zwei Einteilungsgründe ungeschieden und unklar durcheinander: man weiß nicht genau, sollen hier die Ideen selbst nach ihren rein deskriptiv erfaßbaren Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten eingeteilt werden oder bezieht sich die Einteilung auf die Ursachen der einfachen Ideen, auf die Mittel und Wege, durch die sie zu uns kommen. Es mischt sich schon hier mit der rein beschreibenden die kausal erklärende Betrachtungsweise oder, wie wir dafür auch sagen können: aus dem einfachen Gegebensein der einfachen Ideen im Bewußtsein wird ein Affiziertwerden des Bewußtseins durch Gegenstände — das Ich selbst auf der einen, die äußeren Dinge auf der anderen Seite — aus der Einteilung der Ideen selbst eine solche ihrer Quellen und ihrer Gegenstände, die sie in uns hervorrufen und auf die wir sie daher auch beziehen.[1] Noch deutlicher wird diese Verschiebung des Gesichtspunktes, der selbstverständlich eingeführte Schluß von den Bewußtseinsinhalten selbst auf ihre Ursachen, wenn unmittelbar an die Aufzählung

[1] Eine eigentümliche „Begründung", wenn man es so nennen will, dieses Übergangs von der deskriptiv-phänomenalen zur kausalen Betrachtung und Begriffsbildung bringt Abschnitt 16 des 4. Kapitels im III. Buch des Essay: Wenn wir die letzten einfachen Ideen unter Gattungsbegriffe fassen, also mit zusammenfassenden und unterscheidenden Namen bezeichnen wollen, so stoßen wir auf die Schwierigkeit, daß wir diese einfachen Ideen nicht mehr in gemeinsame und unterscheidende Bestandteile zerlegen können. „So läßt sich z. B. aus den Ideen ‚weiß' und ‚rot' nichts weglassen, um ihnen ein übereinstimmendes Aussehen zu geben und ihnen damit einen generellen Namen zu schaffen, wie etwa die Ausschaltung der Vernünftigkeit aus der komplexen Idee ‚Mensch' bewirkt, daß diese in der allgemeineren Idee und Benennung ‚lebendes Wesen' mit Tier zusammenfällt." Mit anderen Worten: es gibt keine vorstellbare allgemeine Idee „Farbe", wie es die allgemeine Idee des Menschen oder die allgemeine Dreiecksidee gibt nach Locke. Wollten wir daher, um „lästige Aufzählungen zu ersparen", weiß, rot und andere einfache Ideen unter einem Namen zusammenfassen, so konnte das, fährt Locke fort, nur mit Hilfe eines Wortes geschehen, das die Ideen mit Rücksicht auf den gemeinsamen Weg, auf dem sie ins Bewußtsein gelangen, zusammenfassend bezeichnet, das Wort „Farbe" bezeichnet „ausschließlich solche Ideen, die im Bewußtsein durch das Gesicht allein erzeugt werden und nur durch die Augen hineingelangen". Es spielt, wie man sieht, hier Lockes Lehre von der Abstraktion und Generalisation hinein, um zu zeigen, daß die begriffliche Einteilung der einfachen Ideen nur auf dem Umweg über die Einteilung ihrer Ursachen erfolgen kann — wobei freilich eben wieder die vom Standpunkt einer Erkenntnistheorie, für die die einfachen Ideen der Sensation und Reflexion die absoluten Grenzen unseres Denkens sind, über die wir „auch nicht um Haaresbreite hinausgelangen" können, um „in die Natur und die verborgenen Ursachen dieser Ideen einzudringen" (II, 23, 29), niemals zu rechtfertigende Voraussetzung bleibt, daß wir jene Ursachen erkennen und einteilen können.

und Einteilung der einfachen Ideen die Lehre von den primären und sekundären Qualitäten geknüpft wird. Daß sich aus der bloßen Deskription der Ideen selbst die Behauptung, daß einzelne derselben die Eigenschaften der äußeren Dinge wiederspiegeln, andere bloße modi des Bewußtseins und lediglich Wirkungen äußerer Ursachen sind, nicht zureichend begründen läßt, daß also die Lehre von den primären und sekundären Qualitäten in der Philosophie Lockes mit ihrer Begründung aller Begriffe und Erkenntnisse auf die Erfassung bewußtseinsimmanenter Ideen eigentlich ein Fremdkörper ist, hat im Grunde schon Berkeley schlagend gezeigt. Ausdehnung und Gestalt werden ebenso gesehen und getastet wie Farbe und Härte, die Relativität der Farbe oder der Wärme und Kälte, ihr Wechsel mit und ihre Abhängigkeit von der Stellung des wahrnehmenden Subjekts und der Beschaffenheit seiner Sinnesorgane gilt mindestens ebenso sehr von Größe und Ausdehnung, die Behauptung, daß wir bei der Zerlegung der Dinge bis in ihre unsichtbaren Teile immer noch auf Teile stießen, die ausgedehnt und undurchdringlich sind, während Farbe und Wärme verschwinden, ist eine offenbare petitio principii, die ganze Lehre aber setzt unbewiesenermaßen das Vorhandensein äußerer Ursachen der einfachen Ideen voraus und schließt von der Beschaffenheit der Ideen auf die jener Ursachen. In der Tat ist ja auch nicht nur die Lehre, sondern auch der Name der primären und sekundären Qualitäten nicht etwa auf dem Boden der Lockeschen Erkenntnistheorie erwachsen, sondern von ihm übernommen worden. Wie fremd im Grunde die physikalische Lehre von der „Subjektivität" der Farben, Töne usw. dem strengen Empirismus ist, auf den Lockes Erkenntnistheorie hinsteuert, zeigt sich an verschiedenen Stellen, vielleicht am deutlichsten in der Unterscheidung der Ideen in „reale" und „phantastische", die am Ende des 2. Buches angehängt ist. Nachdem in die Definition der „realen Idee" die Bestimmung aufgenommen worden ist, daß sie mit einem wirklichen Ding „übereinstimme", während die phantastischen Ideen keine Urbilder, mit denen sie übereinstimmen, in den wirklichen Dingen haben, sollte man zunächst erwarten, daß die einfachen Ideen der Farben, Töne usw., denen gerade die Eigenschaft, Qualitäten wirklicher Dinge abzubilden, abgesprochen worden ist, zur Gruppe der phantastischen Ideen gezählt werden. Anstatt dessen werden alle einfachen den realen Ideen zugerechnet: wenn sie auch keine genauen Kopien, so seien sie doch regelmäßige Wirkungen der äußeren Dinge und als solche ihnen eindeutig zugeordnet, so daß mit Rücksicht darauf ein sicherer Schluß möglich sei von dem Vorhandensein einer bestimmten einfachen Idee auf ein hinter ihr stehendes Merkmal des zugehörigen Dinges. Die Existenz der Dinge jenseits der unmittelbar gegebenen Ideen im Bewußtsein wird hier wieder stillschweigend vorausgesetzt, zugleich aber die Möglichkeit, von den Ideen aus die Wirklichkeit zu erkennen, durch den Hinweis auf jene eindeutige Zuordnung begründet, die an die Stelle der direkten Gleichheit zwischen Idee und dinglichem Merkmal tritt. Dabei bleibt nur die eine Frage: wenn alles Erkennen als einziges Material die Ideen hat, der Schluß von den Ideen auf die realen Dinge nur der Schluß vom Anzeichen

auf ein Angezeigtes, nicht ein solcher von der Kopie auf das gleiche oder ähnliche Urbild ist, wie können wir dann je die Unterscheidung der Inhalte in primäre und sekundäre begründen oder rechtfertigen? Es bleibt bei allen Ideen nur der Schluß vom gegebenen Inhalt auf eine bestimmte, aber an sich unbekannte Ursache außerhalb des Bewußtseins. Im übrigen zeigt sich hier die gleiche Umdeutung, die wir auch in der kontinentalen Philosophie finden. Bei Spinoza etwa ist ebenfalls ursprünglich die Idee das Abbild des Ideats, der res, dann aber wird aus dem Abbilden, das mit der Subjektivität der Sinnesqualitäten und der Wesensverschiedenheit von Bewußtsein und Ausdehnung unvereinbar ist, das bloße Entsprechen, das „Ausdrücken". Nur daß in der kontinentalen Philosophie, wie man am deutlichsten bei Leibniz sieht, dieses „Ausdrücken" (der Terminus entstammt bekanntlich der neuplatonischen Terminologie) speziell nach der Analogie einer mathematischen Funktionsbeziehung angesehen wird: Reales Ding und ausdrückende Idee verhalten sich wie eine Figur und ihre Projektion zueinander. Die Projektion aber muß die Beziehungen aller Teile des projizierten Gebildes in jene andere Sphäre übersetzt, exakt wiedergeben — da das nur die mathematischen und philosophischen Begriffe der Dinge, nicht aber die Sinnesempfindungen tun, so können die letzteren nicht als klare und deutliche „Abbilder" der äußeren Dinge gelten. Diese mathematisch-erkenntnistheoretische Begründung der Subjektivität der Sinnesqualitäten fällt für Locke fort, der Vorzug der Klarheit und Deutlichkeit im mathematischen Sinn kann im Zusammenhang seiner Theorie eine besondere Rolle nicht spielen. Aus demselben Grunde versteht er es auch nicht, warum man in der kontinentalen Philosophie der Ausdehnung allein die besondere Stelle der Wesenseigenschaft des Körpers einräumen und Körper und Raum identifizieren will — der Vorzug der Ausdehnung lag eben in der Geometrie —, weshalb für Locke das eigentliche Wesen des vom Raum unterschiedenen wirklichen Körpers in der Solidität gelegen ist (von der „Härte" unterschieden, die als solche durch die Stoßwirkung des soliden Körpers sich erklärt).

Die einfachen Ideen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung stellen das passiv aufgenommene Material dar, dessen sich unsere Erkenntnistätigkeit zur Bildung der allgemeinen Begriffe und Urteile bedient. Fragen wir nun weiter, was wir mit diesem Material tun können, worin also eigentlich die Tätigkeit des Erkennens besteht, so lautet die Antwort, wir fassen zunächst jene gegebenen Inhalte auf, wir bewahren sie dann im Gedächtnis auf und erinnern uns ihrer, wir benennen sie, wir fügen sie zu Komplexen zusammen, wir bilden abstrahierend und verallgemeinernd allgemeine Begriffe, wir vergleichen die gegebenen Ideen. Noch einen Schritt weiter aber führt uns hier der bekannte Vergleich der einfachen Ideen mit den 24 Buchstaben des Alphabets. Wie durch verschiedene Kombination dieser 24 Buchstaben die außerordentlich große Zahl der Worte der Sprache entsteht, so entsteht aus den einfachen Ideen das ganze vielgestaltige Wissen, alle Meinungen und Einbildungen des menschlichen Geistes. Alles also, was

im Bewußtsein an Erkenntnissen, Begriffen, Gedanken sich findet, ist nur eine verschiedenartige Zusammensetzung der einfachen Ideen, restlos in dieselben zerlegbar und auflösbar, wie die Summe in ihre Summanden. Die „Tätigkeit“ des Denkens selbst aber besteht nur noch in einem solchen Zusammenfügen oder Aneinanderreihen, nachdem durch Sonderung und Trennung die einfachen Ideen herausgelöst worden sind.

Verfolgen wir diesen letzteren Gedanken in seine Konsequenzen, so erschöpft die Lehre von den einfachen und den komplexen Ideen den gesamten Umfang der Erkenntnistheorie und Metaphysik; das sich-Erinnern löst sich auf in ein assoziatives Aufreihen von Vorstellungen, das Benennen in ein Zusammenfügen von Sach- und Wortvorstellung, die allgemeinen Ideen werden zu Zusammensetzungen aus den individuellen Vorstellungen (die allgemeine Dreiecksidee die Vorstellung eines Dreiecks, bei dem Recht-, Schief- und Stumpfwinkligkeit zusammengedacht werden), die im Vergleich erfaßten Relationen als besondere Gruppe einfach den „komplexen Ideen“ eingereiht. Es ist die äußerste Konsequenz, die in diesem Erkenntnisbegriff in der Richtung eines bewußtseinsimmanenten Empirismus gezogen wird — freilich eine Konsequenz, die nun von Locke nirgends streng festgehalten wird. Man hat den deutlichen Eindruck, daß, was die Schärfe seines Blicks und die Sicherheit und Konsequenz seines Denkens hier trübt, Lockes Vorliebe für den gesunden Menschenverstand und seine Überzeugung ist, mit diesem gesunden Menschenverstand in Einklang zu sein und mit ihm zusammen nur gegen metaphysische Verstiegenheit und sophistische Skepsis zu kämpfen. Er sieht nicht, daß der von ihm aufgestellte und aus seinen Prinzipien sich ergebende Erkenntnisbegriff — alle Erkenntnistätigkeit läuft auf ein Verbinden und Trennen der gegebenen Inhalte des Bewußtseins hinaus — ihm gerade gewisse selbstverständliche Grundüberzeugungen und -begriffe des alltäglichen Verstandes zum Problem machen muß: den Begriff einer realen Außenwelt, einer Welt, in deren Begriff bereits die Existenz *jenseits* des Bewußtseins mit aufgenommen ist, die Überzeugung, von diesen Ideen aus auf die Beschaffenheit jener Welt schließen zu können usw. Er übernimmt diese Begriffe und Überzeugungen als selbstverständlich und wo sie ihn, wie im Begriff der Substanz, in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickeln, lehnt er nicht den Begriff ab als mit dem Wesen und Sinn der Erkenntnis unvereinbar, als leeren Begriff und sinnloses Wort (wie es nach ihm seine konsequenter denkenden Nachfolger Berkeley und Hume tun), sondern er lehnt das unnütze Spekulieren und Grübeln über einen solchen Begriff ab: der Fehler liegt wieder an der bekämpften Metaphysik, die in einem Gebiet etwas erkennen will, in dem uns das Material zur Erkenntnis fehlt, nicht in der Sprache des gewöhnlichen Lebens, wie sie auch Locke unbesehen akzeptiert, die Begriffe oder Worte einführt, deren Sinn in den einfachen Ideen der Sensation und Reflexion nicht aufzeigbar und definierbar ist.

Im Anfang des 12. Kapitels des 2. Buches unterscheidet Locke die *drei Tätigkeiten*, in denen der menschliche Geist seine Macht über die einfachen

Ideen übt: das Verknüpfen mehrerer einfacher zu einer zusammengesetzten Idee, durch das die komplexen Ideen entstehen — das vergleichende Zusammenstellen, durch das die Relationen entstehen — das abstrahierende Loslösen, durch das die allgemeinen Begriffe entstehen. Dann folgt eine Abhandlung über die komplexen Ideen, die an erster Stelle genannt wurden, und hier folgen wieder drei Unterabteilungen: die Modi, d. h. die Zusammensetzungen, die sich einfach als durch unser Denken erzeugte Zusammensetzungen geben — die Substanzen, d. h. die Kombinationen einfacher Ideen, die man als Darstellungen selbständig existierender Einzeldinge anzusehen pflegt — und die Relationen, die also hier nicht mehr als Resultat einer besonderen Tätigkeit, sondern einfach als durch ein Zusammenstellen einfacher Ideen (die dabei nicht zu einem Ganzen verschmelzen, sondern selbständig bleiben) gebildete Komplexionen erscheinen. Es finden sich verschiedene Stellen bei Locke, an denen Condillacs Auffassung des Vergleichens als bloßen Zugleich- oder Zusammenfassens sich vorbereitet, das Schwanken selbst aber zwischen der Auffassung der Relationen als selbständiger Inhalte und als bloßer komplexer Ideen[1] ist für jenes Schwanken der Lockeschen Erkenntnistheorie selbst bezeichnend. Es beeinflußt speziell auch die Stellung des Ursach- und Kraftbegriffes, deren Unsicherheit später ein Ausgangspunkt der Humeschen Analyse wird: auf der einen Seite ist die „Kraft" ein einfacher Begriff der Sinnes- und Selbstwahrnehmung, auf der anderen Seite wird „Ursache" und „Wirkung" als Relation zwischen zwei Dingen bezeichnet: wir nennen ein Ding Ursache des andern, wenn wir durch Vergleichung finden, daß das eine regelmäßig durch die Einwirkung des andern entsteht; schließlich werden (im 4. Buch) die meisten Urteile über die Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen zu solchen, die wir nicht durch Vergleichung der beiden als Ursache und Wirkung bezeichneten Dinge, sondern nur durch die Erfahrung ihrer regelmäßigen Koexistenz gefunden haben.[2]

Was Locke als „Modi" bezeichnet, sind die „zusammengesetzten" Ideen im engsten und eigentlichen Sinn, d. h. die Ideen, die sich restlos und direkt als

---

[1] Man vergleiche zwei Stellen wie die folgenden: „Besides the ideas, whether simple or complex, that the mind has of things as they are in themselves, there are others it gets from their comparison one with another" (Essay II, Kap. 25, 1) und: „The nature of relation consists in the referring or comparing two things one to another, from which comparison one or both comes to be denominated" (Kap. 25, 5) oder: „relation is a way of comparing or considering two things together, and giving one or both of them some appellation from that comparison" (Kap. 25, 7). Nach den beiden letzt zitierten Sätzen ist die Relation nicht ein neuer, durch die Vergleichung gewonnener Bewußtseinsinhalt, eine besondere Idee, sondern nur eine neue Benennung, die die verglichene Idee eben nicht für sich, sondern in Verbindung mit einer anderen — als Teil eines Ganzen, zu dem auch noch eine andere Idee gehört, bezeichnet.

[2] Man vergleiche mit den Ausführungen Essay IV. Buch, Kap. 3, 14—16 die Stelle II, Kap. 25, 2: „These and the like relations, expressed by relative terms that have others answering them, with a reciprocal intimation, as father and son, bigger and less, cause and effect, are very obvious to every one, and everybody at first sight perceives the relation.

Zusammensetzungen aus den einfachen Ideen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung auffassen und verstehen lassen, die sich schon äußerlich als Resultate jener zusammensetzenden Tätigkeit des Denkens zu erkennen geben und die eben damit durch die Angabe der betreffenden einfachen Ideen klar und deutlich gemacht werden können. Eben hier liegt der Punkt, der sie von den „Substanzen“ unterscheidet.

Den Dingbegriff analysiert Locke zunächst am Beispiel der Sonne, des Bleis, des Goldes usw. ebenso, wie vor ihm Descartes am Beispiel des Wachses, nach ihm Berkeley an demjenigen der Kirsche. Wenn wir ein solches Ding klar und deutlich vorstellen, d. h. den Inhalt des betreffenden Wortes uns direkt zu vergegenwärtigen versuchen, so stoßen wir auf eine Reihe sinnlich wahrnehmbarer Eigenschaften, die wir an oder in dem betreffenden Ding vereinigt denken — „was ist die Idee der Sonne anders, als ein Aggregat der folgenden, verschiedenen, einfachen Ideen: strahlend, heiß, rund, von dauernder, regelmäßiger Bewegung, in bestimmter Entfernung von uns befindlich und vielleicht noch einiger anderer Merkmale.“ Nun aber tritt zu dieser Vorstellung der sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften, die das Einzige sind, das wir von dem Ding uns direkt zur Gegebenheit bringen können, noch zweierlei: Einmal erscheint uns das „Zusammen“ jener Eigenschaften, die in ihrer Gesamtheit das eine Ding ausmachen, nicht, wie bei den Modi als das Resultat einer von uns vollzogenen Zusammensetzung, sondern die Kombination jener einfachen Ideen erhebt zugleich den Anspruch, als Darstellung eines bestimmten, selbständig existierenden Einzeldinges angesehen zu werden. Und zweitens fügen wir jenen Ideen in Gedanken einen „Träger“, ein Substrat hinzu, das sie an sich trägt, obgleich wir diesen Träger selbst nicht wahrzunehmen vermögen: das Stück Blei ist nicht Farbe, Schwere und Härte, sondern es ist Etwas schweres, weißes und hartes. Beides wird von Locke nicht scharf auseinander gehalten, er hebt, wenn er von dem Unterschied der Modi und der Substanzen spricht, bald den einen und bald den andern Punkt hervor. Sie hängen ja nun auch offenbar miteinander zusammen: in beiden betrachte ich die betreffenden Ideen nicht als nur zusammengesetzt, sondern als zusammengehörig und in beiden suche ich den Grund dieser Zusammengehörigkeit in der Beziehung auf Etwas, das nicht mehr in gleicher Weise, wie die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften selbst als Inhalt des Bewußtseins zur direkten Gegebenheit gebracht werden kann. Trotzdem bleibt es natürlich an sich etwas Verschiedenes, ob ich die Substanz mit ihren sinnlich wahrnehmbaren Momenten als Abbild eines außerhalb des Bewußtseins befindlichen Dinges ansehe oder ob ich den gegebenen Vorstellungen der Eigenschaften des Dinges die wenn auch unbestimmte Vorstellung eines „Trägers“ hinzufüge. Nehmen wir die Lockesche Forderung, das alle unsere Worte durch Hinweis auf Ideen, auf gegebene Bewußtseinsinhalte definiert, mit Inhalt erfüllt werden und erfüllbar sein müssen, so ist notwendigerweise der Begriff einer Welt außerhalb des Bewußtseins ein Unbegriff, ein leeres Wort, da mit Sinn niemals erfüllbar,

ein Wort das wir also aus der Sprache der Wissenschaft ausschließen müssen. Wenn Locke diese sich aufdrängende Folgerung nicht zieht, so liegt das wohl z. T. daran, daß sich bei ihm die unbestimmte Vorstellung des Trägers der Ideen an die Stelle der vom Standpunkt seiner Erkenntnistheorie aus eigentlich ganz unvollziehbaren Vorstellung eines Dinges außerhalb des Bewußtseins schiebt. Auf der andern Seite müßte freilich wieder dieser „Träger" als durch die direkte Analyse des Gegebenen nirgends auffindbar, sich als ein leeres, auszumerzendes Wort erweisen, aber hier ist es nun wieder der Gedanke, daß schon der Versuch, über den Rahmen des Erkennbaren, also im Bewußtsein Faßbaren, in unbeantwortbare Fragen auszuschweifen, den Prinzipien der Erkenntnis widerstreitet, der Locke jenen Begriff des Trägers zwar beibehalten, aber die Spekulation über das Wesen der Substanz im Unterschied von ihren sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen verbieten läßt.

Der Substanzbegriff in der kontinentalen Philosophie, bei Descartes, Spinoza, Leibniz, entwickelt sich dahin, daß die Substanz als das eine sich gleichbleibende Wesen vorwiegend gefaßt wird, das eine wechselnde Mannigfaltigkeit von Zuständlichkeiten, Modifikationen annimmt. Die Modi sind verschiedenartige Modifikationen derselben Wesenheit, die mindestens als verschiedene mögliche Modifikationen dieser allgemeinen Wesenheit von vornherein sich müssen begreifen lassen — wie etwa Kreis, Ellipse und Parabel sich als mögliche Modifikationen (oder Determinationen) des Kegelschnitts begreifen lassen. Die Substanz wird damit zugleich zum Quell, zur Ursache (wenigstens der Möglichkeit) ihrer Modifikationen. Die damit gestellte Aufgabe, die Modi aus der Substanz abzuleiten oder zu begreifen wird gelöst, indem zwischen Substanz selbst und ihre Modi das Attribut tritt, das das Wesen der Substanz bezeichnet oder ausdrückt. Die Modi der körperlichen Substanz sind Modi der Ausdehnung und die Geometrie ist die Wissenschaft, die aus dem Begriff oder dem Wesen der Ausdehnung die verschiedenen möglichen Modi derselben ableitet, die Modi der seelischen Substanz sind Modi des Bewußtseins. Anders in der englischen Philosophie. Hier wird die Substanz von vornherein gefaßt als das eine Subjekt gegenüber der Mannigfaltigkeit der Prädikate; das Subjekt bleibt etwas mindestens logisch von den Prädikaten Unterscheidbares, das doch immer wieder nur dadurch bestimmt und erkannt werden kann, das man eben von ihm etwas prädiziert. Die Möglichkeit, die Mannigfaltigkeit der Prädikate aus dem Wesen der Substanz abzuleiten, fällt damit von vornherein weg und ebenso der ganze Begriff des „Attributs." Mit der Ausschaltung des Attributsbegriff wird die Substanz selbst im Unterschied zu ihren Eigenschaften oder Prädikaten notwendigerweise zum unbestimmbaren „Ding an sich." Zugleich freilich kann dieses Ding an sich, eben weil es das bloße logische Subjekt im Unterschied von allen seinen Prädikaten ist, ebensogut materieller wie geistiger Natur sein, bzw. es können einer Substanz in derselben Weise materielle und seelische Prädikate beigelegt werden, ein Gedanke, den Hobbes zur Begründung seines Materialismus benutzt, während Locke an einer Stelle gerade umgekehrt (und wohl auch in bewußtem Gegensatz

gegen Hobbes) sich seiner bedient, um zu zeigen, daß wir von der denkenden (der den einfachen Ideen der Reflexion zugrunde liegenden) Substanz und ihrer Existenz, eine ebenso klare (oder ebensowenig klare) Vorstellung haben, wie von der körperlichen (die Ideen der Sensation „an sich tragenden") Substanz, an anderer Stelle sich freilich auch wiederum dem Hobbeschen Gedanken nähert, indem er von der Möglichkeit spricht, daß Gott auch einer ausgedehnten Substanz die Fähigkeit zu denken verliehen haben könnte.

An keiner Stelle tritt der spezifische Unterschied zwischen der Erkenntnislehre Lockes und der kontinentalen Philosophen deutlicher zutage, als in der Auffassung des Unendlichkeitsbegriffs. Nachdem schon bei Descartes dem Begriff der unendlichen Substanz jene besondere Zentralstellung eingeräumt worden war, als dem Begriffe, den wir, eben weil er die vollendete Unendlichkeit umfaßt, nicht von außen her genommen und auch nicht aus eigner Kraft gebildet haben können, aus dem wir alles Übrige herleiten, den wir aber selbst nicht aus einem höheren Begriff ableiten können, tritt dieser Gedanke, daß für unsern Verstand das Unendliche dem Endlichen vorhergehen müsse (am schärfsten in Malebranches Erkenntnislehre s. S. 113ff.), das Endliche nur aus dem Unendlichen begriffen (omnis determinatio est negatio), aber nicht das Unendliche durch Zusammensetzung aus dem Endlichen erzeugt werden könne, in der Entwicklung der kontinentalen Philosophie immer mehr in den Vordergrund. Für Locke dagegen entsteht die Idee des Unendlichen als „einfacher Modus", durch endlose Vermehrung des Gleichartigen, ins Endlose gehende Zusammenfügung derselben einfachen Ideen, im eigentlichen Sinn können wir daher den Begriff des Unendlichen nur realisieren im Gebiet der Zahl, des Raumes und der Zeit; wenn wir von den unendlichen Eigenschaften Gottes, von der unendlichen Substanz selbst sprechen, so ist genau besehen der Begriff des Unendlichen hier in einem übertragenen Sinn genommen (nach Malebranche können wir den unendlichen Raum nur denken, weil wir die Unendlichkeit selbst, also Gott denken — oder vielmehr schauen — können), wir denken uns die unendliche Steigerung unserer eignen Eigenschaften, ohne daß wir doch diese Steigerung oder fortschreitende Addition wirklich vollziehen könnten, wie wir sie bei Zahlen, bei Räumen und Zeitspannen vollziehen können. Ja schließlich: auch wenn wir von dem unendlichen Raum oder der unendlichen Zeit sprechen, reden wir in gleicher Weise von etwas Unvorstellbaren oder Imaginären, wie wenn wir den Begriff der positiv unendlichen Zahl bilden, nur in negativer Bedeutung, als Endlosigkeit im Fortgang der Zusammensetzung, ist der Begriff des Unendlichen vollziehbar.

2. Die Lehre vom Wissen.

Was Locke im IV. Buch des Essay als Lehre vom „Wissen" (knowledge) entwickelt, stellt sich genauer als Theorie des Urteils dar. Es ist lediglich ein Unterschied terminologischer Art, wenn Locke hier nicht vom Urteil spricht, sondern das Wort „judgment" reserviert für das, was wir als hypothetische,

vorläufige Annahme bezeichnen würden: ich „urteile“, daß sich etwas so oder so verhalte, wo ich eben nicht mit Bestimmtheit weiß oder erkannt habe, daß es so ist (IV, 14, 3); Locke gebraucht das „Urteil“ und „Urteilen“ so, wie wir das Wort „Denken“ im Sinn von „Meinen“ und im Gegensatz zum „Wissen“ verwenden.

Nachdem im 1. und 2. Buch festgestellt ist, daß das gegebene Material unserer Erkenntnis ausschließlich in den einfachen Ideen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung, die wir weder willkürlich zu vermehren, noch zu vermindern imstande sind, enthalten ist, daß unsere Tätigkeit diesem Material gegenüber nur eine beobachtende, erinnernde, zusammenfügende und zerlegende und endlich vergleichende sein kann, ist von vornherein klar, daß auch unser „Wissen“, unser Urteil sich nur auf unsere Ideen beziehen kann, daß es nur unsere Ideen sein können, die im bejahenden Urteil als „übereinstimmend“, im verneinenden als „nicht übereinstimmend“ aufeinander bezogen werden. Die Definition des „Wissens“, es bestehe in dem Erfassen (perception) dieser Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Ideen, weist natürlich ebenfalls hin auf das sprachliche Urteil, an dem sie orientiert ist. Zwischen Urteilssatz und Urteilsakt, dem sprachlichen Ausdruck und dem „Wissen“ selbst, dem gedachten und gesprochenen Urteil aber besteht für Locke ein selbstverständlicher Parallelismus, sie müssen sich entsprechen, da jedem Wort das wir mit Verständnis aussprechen oder anhören und nicht bloß wie ein Papagei nachplappern, eine bestimmte Idee im Bewußtsein als Sinn oder Bedeutung des Wortes zugehören muß. Werden im Urteilssatz Worte bejahend oder verneinend aufeinander bezogen, so muß im Wissen oder im Urteilsgedanken etwa Entsprechendes mit den Ideen geschehen, die die Worte meinen oder bedeuten. Zugleich ergibt sich aus dieser Fassung des Urteils der doppelte Begriff der „Wahrheit“. Ein Urteilssatz ist wahr, wenn die Worte in dasjenige — bejahende oder verneinende — Verhältnis zueinander gesetzt sind, in dem die gemeinten Ideen zueinander stehen. Wir stellen aber die Frage nach der Wahrheit nicht nur dem Satz, sondern auch dem Urteilsgedanken gegenüber, es gibt nicht nur eine nominale Wahrheit (wie für Hobbes in der Zeit seines ausgesprochenen Nominalismus), sondern auch eine Wahrheit unserer Gedanken. In der Bestimmung dieses letztren, eigentlichen Wahrheitsbegriffs aber zeigt sich das Schwanken, das wie wir schon sahen, überall die Lockesche Erkenntnislehre auszeichnet. Einmal werden die Ideen zu den realen Dingen außerhalb des Bewußtseins in dasselbe Verhältnis gesetzt, in dem die Worte zu den Ideen stehen und für „wahr“ diejenige Ideenverbindung erklärt, der eine Verbindung der durch die Ideen „bezeichneten“ Dinge entspricht — wobei natürlich die für Lockes phänomenalistischen Empirismus unbeantwortbare Frage entsteht, wie wir die Übereinstimmung unserer Ideen mit den Dingen erkennen. Oder es wird die willkürlich oder zufällig vollzogene Zusammenstellung der Ideen im Urteil der notwendigen, dauernden Verknüpfung des Zusammenseienden entgegengestellt und als wahr damit diejenige Ideenverknüpfung bezeichnet, die die Ideen so miteinander ver-

bindet, wie sie zusammengehören oder zusammen sind. Oder endlich, es spielt noch hinein die spätere Berkeley-Humesche Unterscheidung der „impressions“ und „ideas“ und die Wahrheit unserer urteilenden Aufeinanderbeziehung der „Ideen“ wird daran erkannt, daß das Verhältnis, das wir unseren „Ideen“ geben, auch zwischen ihren Urbilden, den Impressionen, obwaltet. Es wird auf die unklare Vermischung dieser drei Gedanken bei Locke noch zurückzukommen sein.

Auf die Definition des Urteils folgt die Einteilung der vier „Arten der Übereinstimmung“. Das Urteil „a ist b“, „a ist nicht b“ kann ein Mehrfaches bedeuten, genauer die Kopula, das verbindende „ist“ kann eine solche mehrfache Bedeutung haben. Erstens kann es wie in dem Urteil „rot ist rot“, „das Quadrat ist ein Viereck“, „blau ist nicht gelb“ aussprechen, daß zwischen den verknüpften Ideen Identität bzw. Verschiedenheit besteht. Zweitens kann es, wie in dem Beispiel „das Dreick A ist dem Dreieck B von gleicher Grundlinie und Höhe inhaltsgleich“ das Bestehen einer Relation (Gleichheit) zwischen den verbundenen Ideen zum Ausdruck bringen. Drittens kann es in einem Urteil wie „Gold ist feuerbeständig“ den Sinn haben, daß mit den übrigen wahrnehmbaren Eigenschaften, die wir im Begriff des Goldes vereinigt denken, auch die wahrnehmbare Eigenschaft der Feuerbeständigkeit stets zusammenexistiert, mit den übrigen „einfachen Ideen“ die zum Gold gehören, die einfache Idee der Feuerbeständigkeit durch das Band der „Koexistenz“ verbunden ist. Da aber die Existentialurteile unter eine der hier aufgestellten drei Gruppen sich nicht einreihen lassen, werden sie als besondere vierte Gruppe angefügt — mit der naheliegenden, aber offensichtlich mit dem Prinzip, daß alle Erkenntnis sich allein auf die Ideen selbst und ihre durch Vergleich wahrnehmbaren Beziehungen bezieht im Widerspruch stehenden Interpretation, daß hier im Existenzurteil („Gott ist“) die Übereinstimmung unserer Ideen mit der realen Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins gemeint und ausgesprochen wird. Man sieht: die vier Urteilsarten sind für Locke vier verschiedene und aufeinander nicht rückführbare Bedeutungen der Kopula und damit Arten der im Urteil — nicht als Satz, sondern als Bewußtseinsakt betrachtet — gedachten Verbindung gegebener Ideen.

Mit dieser Vierteilung nach dem Sinn der Kopula verbindet sich nun die Dreiteilung der Erkenntnis in die intuitive, demonstrative und sensitive Erkenntnis. Das Einteilungsprinzip ist hier die Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis. Dieser Ursprung, der Grund, auf dem unser „Wissen“ erwächst, kann dreifach sein. Intuitiv erfassen oder erschauen wir durch die bloße vergleichende Betrachtung der im Urteil verknüpften Ideen, daß $2+2=4$ oder daß rot nicht grün ist; durch demonstrativen Beweis erkennen wir, daß die Winkel im Dreieck 2 Rechte sind, der Weg der sinnlichen Erfahrung lehrt uns, daß Gold sich in Königswasser löst. Zugleich aber charakterisiert diese Einteilung die Urteile nicht nur ihrem Ursprung, dem Weg nach, auf dem sie gewonnen wurden, sondern auch nach dem Grade ihrer Gewißheit.

Die „intuitive“ ist zugleich die unmittelbar evidente Erkenntnis, wie auch umgekehrt jede unmittelbare und unbezweifelbare Evidenz eine Erkenntnis als „intuitiv“ kennzeichnet. Auch eine Kette von Schlußfolgen, eine Demonstration führt zu „evidenter“ in dem Sinn unbezweifelbar gewisser Erkenntnis, aber zu keiner unmittelbaren Evidenz, die Einsicht ist hier eben durch eine Reihe von Schritten, von logischen Zwischengliedern vermittelt. Jeder einzelne dieser Zwischengedanken hat unmittelbare Evidenz, aber er stellt auch einen Akt intuitiver Erkenntnis dar; wenn ich die Gleichheit eines A und B dadurch demonstriere, daß ich sie aus den Urteilen A=C und B=C folgere, so müssen diese Vordersätze selbst letzten Endes auf intuitiver Erkenntnis beruhen.

Demonstration also setzt Intuition voraus, es gäbe nicht erstere, wenn es nicht letztere gäbe, genauer: der demonstrative Beweisgang setzt sich aus einzelnen Schritten intuitiver Einzelerkenntnis zusammen. Darum ist es verkehrt, umgekehrt diese intuitiven Einzelerkenntnisse selbst wieder auf demonstrativem Wege begründen oder ableiten zu wollen, sie werden dadurch nicht evidenter und eine solche Ableitung muß sich vielmehr selbst als eine bloße Scheinableitung erweisen, die die intuitiven Einzeleinsichten, die sie begründen will, selbst wieder voraussetzt. Von diesem Standpunkt aus muß es Locke als ein sinnloser Zirkel erscheinen, wenn man identische Sätze wie den, daß rot rot und nicht blau ist, auf einen allgemeinen Satz der Identität oder des Widerspruchs begründen, bzw. durch ihn beweisen will. Der Satz, daß Etwas nicht zugleich sein und nicht sein, daß A nicht von A sein kann, hat keine höhere logische Dignität, als der, daß rot nicht blau ist; sie sind beide von intuitiver Gewißheit, nur daß der eine sich auf eine abstrakte oder allgemeine, der andere auf eine konkretere und individuellere Idee bezieht. Und insofern geht schließlich umgekehrt die intuitive Einzelerkenntnis an der individuellen Idee dem allgemeinen Satz des Widerspruchs logisch voraus — nicht weil der letztere durch induktive Verallgemeinerung der ersteren begründet werden müßte, er beruht vielmehr gleichfalls auf unmittelbaren Intuition, aber weil wir abstrakte Ideen nur erst mit Hilfe des Materials konkreter Ideen haben bilden können. Was Locke hier übersieht, wenn er in dieser Weise den allgemeinen Satz des Widerspruchs und seine speziellen Anwendungen logisch auf ganz gleiche Stufe stellt, ist kurz dies: daß die Sätze „rot ist rot“ und „rot ist nicht blau“ eben doch nur insofern gelten als die Gegenstände, die in ihnen beurteilt werden — das rot und blau — eben in dem Verhältnis des a und non a stehen, als sie in kontradiktorisch entgegengesetzte Begriffe gefaßt werden können. Erst diese bestimmte begriffliche Fassung macht aus dem bloßen Verschiedenheits- bzw. Identitätsbewußtsein das evident wahre, weil identische (bzw. dem evident falschen, weil in sich widerspruchsvollen widersprechende) Urteil. Darum enthält dennoch der Satz der Identität und des Widerspruchs den logischen Grund der Wahrheit jener Einzelurteile und diese sind, wie Leibniz Locke mit Recht entgegenhalten konnte, Exemplifikationen oder Anwendungen der logischen Grundsätze. Die logischen

Grundsätze selbst aber findet der Verstand, indem er auf das eigene Verfahren achtet, das er selbst übt und einschlägt indem er urteilt, indem er sich zum Bewußtsein bringt, was zum Wesen seiner Tätigkeit gehört — was also seinem eigenen Wesen „eingeboren" ist. Nicht, wie es bei Locke scheint, das bloße Vergleichen und Unterscheiden abstrakter Gegenstände, des A und non A, wie vorher des rot und blau, sondern das sich zum Bewußtsein-bringen dessen, was Bejahen und Verneinen, was Identität und Widerspruch ist, führt uns zu den logischen Grundsätzen. Man sieht, wie es eben der Kampf gegen die eingeborenen Erkenntnisse ist, die Tendenz mit anderen Worten alle Erkenntnis auf Beobachtung und Vergleichung eines passiv aufgenommenen Materials zu gründen, der Locke den Weg zum Verständnis der eigentlichen Bedeutung der logischen Grundsätze versperrt.

Diese Beobachtung und Vergleichung gegebener konkreter und abstrakter Ideen ist nun freilich nicht identisch mit dem, was wir im engeren und eigentlichen Sinn „Induktion" nennen. Diese verkörpert sich vielmehr in der dritten, zugleich am meisten dem Irrtum und Zweifel ausgesetzten sensitiven Erkenntnisweise.

Als Eigentümlichkeit des sensitiven Wissens wird von Locke bezeichnet, daß es sich auf die Einzelexistenz endlicher Wesen außer uns richtet (IV, 2, 14). Darin liegt ein Doppeltes. Als „sensitiv" bezeichnen wir erstens eine Erkenntnis, bei der wir nicht unmittelbar anschauend auf eine Idee, einen gegebenen Bewußtseinsinhalt gerichtet sind, sondern durch einen sinnlichen Wahrnehmungsinhalt hindurch ein körperliches Ding außerhalb des Bewußtseins erkennen. Die unmittelbar evidente Erkenntnis ist die Erkenntnis der Bewußtseinsinhalte als solcher, die Unsicherheit oder Unvollkommenheit des sensitiven Wissens beruht darauf, daß es sich nicht auf die Inhalte selbst, sondern auf den Sinnen nicht unmittelbar gegenwärtige Dinge richtet (IV, 3, 5). An dieser Stelle taucht nun freilich für Locke die Frage nach der Realität der körperlichen Außenwelt überhaupt auf — die indessen ohne weiteres mit dem Hinweis auf die evidente Verschiedenheit von Wahrnehmungsinhalten und bloßen Phantasiebildern beantwortet wird. Daß dieser von Hume so genannte Unterschied der „impressions" und „ideas" zunächst doch nur einen Unterschied zwischen den Inhalten des Bewußtseins selbst bedeutet, einen immanenten Unterschied, daß, wenn wir der einen Gruppe von Inhalten reale Dinge außerhalb des Bewußtseins als Ursachen oder substanzielle „Träger" zugrunde legen und der andern nicht, dies eine über die bloße Beschreibung der Ideen selbst und ihre vergleichende Betrachtung hinausgehende Behauptung ist, deren Berechtigung innerhalb einer Erkenntnistheorie, die in den Ideen selbst eine absolute Grenze unsererErkenntnis sieht, die nicht „um Haaresbreite" überschritten werden kann, schwerlich möglich ist — alles das wird offenbar Locke nicht vollständig deutlich.

Dazu nun der zweite Punkt: die sensitive Erkenntnis richtet sich auf die „Einzelexistenz" von Gegenständen, nur das Individuelle als solches ist ihr Objekt. Auch hierin liegt ein prinzipieller Unterschied von allem „intuitiven"

Wissen. „Manche von unseren Ideen weisen bestimmte Beziehungen, Verhältnisse und Verbindungen auf, die so offenbar in ihrer Natur selbst miteingeschlossen sind, daß es uns unvorstellbar ist, wie sie durch irgendeine Kraft von ihnen sollten getrennt werden können. Lediglich im Hinblick auf diese ist uns ein sicheres und allgemeines Wissen möglich" (IV, 3, 29). Hier liegt nun zugleich der Unterschied zwischen Mathematik und empirischer Naturwissenschaft oder, wie wir dafür gleich sagen können, der „Relations-" und der „Koexistenz"urteile, deren Unterschied damit zum Vorläufer der Humeschen Unterscheidung unserer Erkenntnisse in „relations of ideas" und „matters of fact" wird. „Das ist der Grund, warum in der Mathematik partikulare Beweise allgemeingültige Erkenntnisse liefern. Wenn nämlich die Wahrnehmung, daß dieselben Ideen in alle Ewigkeit dieselben Eigentümlichkeiten und Beziehungen haben werden, keine ausreichende Erkenntnisgrundlage wäre, so wäre in der Mathematik ein Wissen von allgemeinen Sätzen unmöglich, denn jeder mathematische Beweis wäre dann partikularer Natur, und wenn jemand einen Lehrsatz von einem Dreieck oder Kreise bewiesen hätte, so würde sein Wissen nicht über die betreffende Einzelfigur hinausreichen. Wollte er es erweitern, so müßte er an einem zweiten Beispiel seinen Beweis wiederholen . . . ein Verfahren, durch das man nie zu einem Wissen um allgemeine Sätze gelangen könnte" (IV, 1, 9). Dagegen ruhen Urteile, wie dies, daß Gold sich in Königswasser löst, während Silber dies nicht tut, daß Opium eine einschläfernde, Schierling eine tötliche Wirkung auf den Menschen hat, auf der Beobachtung von bloßen Einzeltatsachen, von Versuchsergebnissen, deren Ausfall wir nicht, ehe wir den Versuch angestellt haben, vorherzusagen imstande gewesen wären, wie wir die Eigenschaften eines Quadrats oder Dreiecks ohne Versuch vorhersagen können (IV, 3, 25).

Dem Zusammenhang der Ideen mit ihren Relationen, die in alle Ewigkeit mit der Qualität jener Ideen selbst unlösbar verknüpft sind, tritt hier gegenüber der Zusammenhang der verschiedenen Ideen in einer Substanz. Ist die Ideenverknüpfung durch die den Ideen außerhalb des Bewußtseins zugrunde liegende Substanz vermittelt, so ist sie nur empirisch-induktiv, durch das Studium der tatsächlichen, unserer Wahrnehmung sich darbietenden Koexistenz der Inhalte feststellbar, nicht als notwendig-allgemeiner Zusammenhang intuitiv erschaubar. Doch wird diese Identifikation der Koexistenz mit den nur empirisch-induktiven sensitiven Urteilen wiederum nicht streng festgehalten. Das Urteil, daß Ausdehnung nicht ohne Farbe sein kann, daß die einem Gegenstand zukommende Eigenschaft jede andere Qualität der gleichen Art von dem Gegenstande ausschließt, wird als Beispiel eines (negativen) Koexistenzurteils angeführt, das zugleich Evidenz besitzt. Ferner: Kennten wir restlos die primären Qualitäten der Dinge, so würde es z. B. möglich sein, auch ihr chemisches Verhalten a priori vorherzusagen. Die Grenze zwischen den Relations- und Koexistenzurteilen und ebenso diejenige zwischen den intuitiven und evidenten einerseits, den empirisch induktiven Urteilen andererseits wird also nicht ganz scharf gezogen. Während Hume seinen Unterschied

der relations of ideas und der Tatsachenurteile nachdrücklich für einen prinzipiellen erklärt, neigt Locke dazu, die Verschiedenheit seiner intuitiven und sensitiven Erkenntnis als doch schließlich nur graduell zu nehmen, die sensitive als doch nur vorläufigen Ersatz oder als Vorstufe der intuitiven Erkenntnis zu betrachten.

Endlich aber wird der Gedankengang, der konsequent durchgeführt zu der mehrfach erwähnten Humeschen Unterscheidung führt, noch von einer anderen Seite her durchkreuzt.

Als Typus und Vorbild der demonstrierbaren Wissenschaft erscheint die Mathematik. Die Frage, was den mathematischen Relationsurteilen diesen Vorzug von den übrigen, im besonderen den Koexistenzurteilen gibt, wird von Locke an verschiedenen Stellen seines Werkes aufgeworfen und nicht ganz im gleichen Sinn beantwortet. Einmal soll die Demonstrierbarkeit der mathematischen Behauptungen auf der Klarheit und Deutlichkeit der mathematischen, d. h. der Zahl- und Größenvorstellungen beruhen: Bei der Prüfung und Unterscheidung der Größen und Zahlen in bezug auf Gleichheit und Ungleichheit tritt schon die kleinste Differenz klar und wahrnehmbar zutage, während dies bei Farben, Tönen usw. nicht der Fall ist (IV, 2, 9). Wir können das, in Übereinstimmung mit dem vorher Ausgeführten, zusammenfassend so ausdrücken: Quantitäten, Größen und Zahlen, sind bis in ihre letzten einfachen Elemente zerlegbar und damit sind zugleich auch die Relationen zwischen diesen Elementen einsichtig zu erfassen. Kennten wir auch die letzten Elemente, die ganze Struktur der körperlichen Dinge, wie wir die jeder Zahl kennen, so würden wir, wie oben bemerkt, auch die Eigenschaften dieser Dinge, z. B. ihre chemischen Eigenschaften, demonstrieren können. Diese Erklärung steht freilich wieder nicht im Einklang mit dem phänomenalistisch-empiristischen Ausgangspunkt, nach dem die Grundlage und das Material der ganzen Erkenntnis in den einfachen Ideen liegt, zu denen Farben und Töne ebenso gehören, wie Bewegung und Ausdehnung; der Unterschied, den die kontinentale Philosophie zwischen Klarheit und Deutlichkeit unserer Vorstellungen macht, fehlt bei Locke, er gebraucht beide Termini synonym, bzw. ersetzt sie durch das Wort „Bestimmtheit“.

Dazu noch eins. Nach dem eben Gesagten hängt die Möglichkeit der Demonstration wesentlich mit der Quantifizierbarkeit, dem Größencharakter der mathematischen Gegenstände zusammen. Auf der anderen Seite aber betont Locke selbst, daß die Demonstration nicht auf Größen beschränkt ist, er will neben die abstrakte Mathematik eine abstrakt-demonstrierbare Moral stellen. Und hier ändert sich ihm unwillkürlich der Begriff und Sinn der Demonstration. Der Satz „Wo es kein Eigentum gibt, gibt es auch kein Unrecht“ soll ebenso sicher demonstrierbar sein, wie der, daß die Winkelsumme im Dreieck 2 R beträgt: denn Eigentum sei dem Begriff nach das Recht auf eine Sache, „Ungerechtigkeit“ aber bedeutet dem Sinn des Wortes nach den Eingriff in ein solches Recht, also usw. Hier wird, wie man sieht, der „Beweis“ zu der bloß analytischen Herleitung des zu beweisenden Satzes aus der

Definition des Subjektsbegriffs, die letzten Endes die Definition eines willkürlich fixierten Begriffs, eines willkürlich von uns gebildeten Ideenkomplexes ist. Und damit stimmt es auch wieder zusammen, wenn die Demonstrierbarkeit der mathematischen Sätze darauf zurückgeführt wird, daß es die Mathematik mit „Modi" anstatt mit Substanzen, d. h. mit willkürlich durch das menschliche Denken selbst geschaffenen komplexen Ideen zu tun hat. Daß die komplexen Ideen der Modi, wie die mathematischen und moralischen Ideen selbst „Urbilder", nicht wie die Ideen der Substanzen Abbilder sind, begründet die Realität der auf diese Begriffe bezogenen demonstrativen Erkenntnis. Man sieht, wie hier die apriorisch-evidente Erkenntnis sich nicht mehr aus intuitiv erkannten Relationen zwischen einfachen Ideen, die mit der Qualität dieser Ideen selbst eindeutig und unveränderlich gegeben sind, zusammensetzt, sondern zu einer rein logischen Deduktion aus vorausgesetzten Definitionen wird.

Löst sich ihm aber so die apriorische Wissenschaft in ein System analytischer Sätze (im Sinn Kants) auf, so ist doch Locke an anderen Stellen wieder darüber klar, daß rein analytische Sätze unsere Erkenntnis nicht erweitern, daß sie inhaltlos sind. Er macht sich über diejenigen lustig, die in den Begriff des Goldes die Schmelzbarkeit aufnehmen und dann den großartigen Schluß ziehen, daß alles Gold schmelzbar sei, er bezeichnet derartige Schlüsse als sinnlos und lächerlich (IV, c. 8), und will von solchen Erkenntnissen nur verbalen Charakters die mathematischen als Wahrheiten belehrenden und realen Inhalts unterscheiden (IV, 8, 8).

Die Identitäts- und Verschiedenheitsurteile waren ihrer Herkunft und Begründung nach als intuitive, die Relationsurteile als teils intuitiv, teils demonstrativ gekennzeichnet worden, die Koexistenzurteile dagegen wurden (im wesentlichen) zu sensitiven Urteilen. Da das intuitive, demonstrative und sensitive Urteil zugleich die verschiedenen Grade der Gewißheit darstellen, deren die menschliche Erkenntnis fähig ist, so ist mit dieser Verbindung der beiden Einteilungen zugleich gesagt, innerhalb welcher Grenzen es gewisse Erkenntnis, evidentes und nur wahrscheinliches Wissen in unseren Urteilen und seinen verschiedenen Formen gibt, also das Material zu einer genaueren Bestimmung eben der Grenzen des Erkennens geliefert. Was nun die vierte Gruppe, die Existentialurteile angeht, so ist unser Wissen um das Dasein äußerer Dinge schon als sensitiven Ursprungs erkannt, wenn das Dasein des eigenen Ich auf dem Wege des intuitiven, das Gottes auf dem des demonstrativen Urteils erkannt werden soll, so ist auch in dieser Feststellung das Vorbild Descartes sichtbar. Ebenso im Gottesbeweis selbst (trotz der Ablehnung des ontologischen Arguments), wenn sich derselbe auf den Satz stützt, daß das „Nichts" so wenig ein „Sein" hervorbringen, wie gleich 2 rechten Winkeln sein könne.

Das Eigentümliche der Lockeschen Erkenntnistheorie ist, daß sich in ihr mit klaren und scharfen Formulierungen des empiristischen Erkenntnisprinzips immer wieder geradezu auffallende Inkonsequenzen und Widersprüche verbinden. Eben diese Inkonsequenzen und Widersprüche aber geben die Hauptprobleme der englischen Philosophie der Folgezeit.

Berkeley.

I. Nominalismus und Abstraktionslehre.

Dem Nominalismus in der konsequenten und scharf ausgeprägten Form, wie ihn Hobbes ausgebildet hatte, hat sich Locke von Anfang an nicht angeschlossen, er hat sich, kann man sagen, den Zugang zu diesem Nominalismus durch einen Gedanken versperrt, der an verschiedenen Stellen des Essay als selbstverständlich bezeichnet wird. Es ist der Gedanke, daß, wenn wir ein Wort mit Sinn gebrauchen, wir den Sinn",, des Wortes, den Gegenstand also, den das Wort benennt, im Bewußtsein mehr oder weniger deutlich oder „bestimmt" gegenwärtig haben müssen. Ist das nicht der Fall, so gebrauchen wir die Worte nur wie die sprechenden Papageien, wir plappern sinnlos und ohne Verständnis nach.[1] Durch diese Voraussetzung wird das Wort zu einem bloßen Zeichen für eine „Idee", seine Aufgabe ist es, die Idee assoziativ im fremden und im eigenen Bewußtsein hervorzurufen. Hier hatte Hobbes von vornherein einen anderen Standpunkt eingenommen. Er entwickelte eine psychologische Theorie des Sprechens, des Wortgebrauchs, nach der das Wort nicht nur der Name eines vorgestellten Inhalts ist, der die Aufgabe hat, ihn einem fremden Bewußtsein mitzuteilen, sondern vor allen Dingen für unser eigenes Bewußtsein ein Zeichen, das eine Gedankenreihe vertritt, die eben darum, weil sie für unser Bewußtsein durch das Wort vertreten wird, nicht vollständig ins Bewußtsein zu treten braucht. Das einem vorgestellten oder wahrgenommenen Gegenstand angeheftete Wort benennt nicht einfach den Gegenstand, sondern ist (vergleichbar mit der Marke, die dem Schiffer eine Untiefe, eine verborgene Klippe anzeigt) der Hinweis darauf, daß dieser so bezeichnete Gegenstand mit anderen in einem bestimmten Zusammenhang steht, daß er in eine Vorstellungsreihe hineingehört, die für unser Denken eben dadurch fixiert ist, daß alle ihre Glieder mit jenem Wortzeichen in assoziativer Beziehung stehen und daher durch das eine Wortzeichen vertreten werden können. Das Wort ist nicht der Name einer gleichzeitig im Bewußtsein vorhandenen Vorstellung, sondern der Repräsentant einer im Unbewußten in Bereitschaft gesetzten Vorstellungsreihe, der Ausdruck der Richtung, in der unser Denken sich bewegend den bezeichneten Gegenstand einem Vorstellungsganzen einreiht.[2] Es ist nun zunächst sehr charakteristisch, daß Berkeley in seiner Kritik der Lockeschen Lehre von der Allgemeinvorstellung in gewisser Weise zu dem Grundgedanken Hobbes, daß das Wort nicht Vorstellungen, die gleichzeitig im Bewußtsein sind, benennt, sondern vielmehr nicht bewußte Vorstellungsreihen ersetzt oder vertritt, zurückgetrieben wird (ohne freilich die Klarheit und Konsequenz des Hobbesschen Nominalismus gleich voll zu erreichen). Man vergleiche hier die

---

[1] Essay I, 1, 1 und 2, 2, 7; IV, 8, 7 und a. a. O.

[2] Vgl. oben S. 209ff.

Ausführungen in § 19 und 20 der Einleitung zu den „Principles of human knowledge".[1]

Daraus, daß jedem Wort eine bestimmte vorstellbare Idee als seine Bedeutung entsprechen muß, ergibt sich für Locke die Annahme allgemeiner Ideen. Das allgemeine Wort „Mensch" hat offenbar eine andre Bedeutung, als das Wort „Menschen", bezeichnet das letztere die Mehrheit der individuellen einzelnen Menschen, so bezeichnet das erstere eine allgemeine Wesenheit (Essay III, 3, 12), die freilich nicht als reales Ding außerhalb des Bewußtseins, aber doch als Idee im Bewußtsein existiert. Selbstverständlich ist es ferner für Locke, daß diese allgemeine oder abstrakte Idee aus den der Wahrnehmung zunächst dargebotenen individuellen und konkreten Ideen gebildet wird, erst sehen wir einzelne Menschen, ehe wir die Idee „des" Menschen zu bilden imstande sind. Genauer schaffen wir die allgemeinen Ideen durch „Abstraktion", d. h. durch Trennung und Absonderung bestimmter Momente innerhalb der gegebenen Idee. Indem wir aus den Vorstellungen, die den Namen „Mensch" und „Pferd" entsprechen, die unterscheidenden Einzelzüge von den gemeinsamen trennen und nur die letzten zurückbehalten, gewinnen wir die komplexe Idee, die wir mit dem Namen „Tier" belegen, lassen wir aus ihr das Moment der Sinneswahrnehmung und willkürlichen Bewegung fort, so bekommen wir die Vorstellung „lebendes Wesen" usf. (III, 3, 9).[2] Die entstehenden „abstrakten" Ideen sind zugleich „allgemein", denn zu dem, was in ihnen durch die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes fortgelassen worden ist, gehört gerade auch das, was sie zu Vorstellungen individueller Einzeldinge macht: die raumzeitliche Bestimmtheit (III, 3, 6); durch die Hinzufügung bestimmter räumlicher und zeitlicher Umstände wird erst aus der Pferdevorstellung die Vorstellung eines bestimmten einzelnen Pferdes (Raum und Zeit sind Prinzipien der Individuation). Und wie die Vorstellung „des" Pferdes zur Vorstellung des bestimmten Pferdes, so verhält sich die Vorstellung „Tier" zur Vorstellung „Pferd", zum Fortlassen der raumzeitlichen Bestimmung tritt hier das Fortlassen der weiteren Momente, die nicht nur ein Pferd vom andern, sondern ein Pferd von irgendeinem anderen Tier unterscheiden. Fortschreitende Abstraktion ist zugleich fortschreitende Generalisation der im Bewußtsein entstehenden Ideen und die abstrakte

---

[1] „A little attention will discover that it is not necessary (even in the strictest reasonings) significant names which stand for ideas should, every time they are used, excite in the understanding the ideas they are made to stand for- in reading and discoursing, names being for the most part used as letters are in Algebra, in which, though a particular quantity be marked by each letter, yet to proceed right it is not requisite that in every step each letter suggest to your thoughts that particulae quantity it was appointed to stand for."

[2] Ein Zusammenhang dieser Ausführungen mit Hobbes, bei dem wir dieselbe Stufenleiter „Mensch", „Tier", „Lebewesen", „Körper" finden, ist wohl nicht unwahrscheinlich. Ganz fehlt dagegen bei Locke die eigenartige Theorie des Hobbes, nach der das Abstrahieren und Verallgemeinern einer Vorstellung nicht ein Fortlassen der unterscheidenden Merkmale, sondern Verschwimmenlassen derselben durch in die Ferne rücken der Vorstellung ist (vgl. oben S. 229ff.).

Idee stellt die Mannigfaltigkeit der mit ihr „übereinstimmenden" individuellen Ideen zusammen oder in Einem vor, sie vertritt sie. Dabei betont Locke ausdrücklich, daß die allgemeine Idee „Tier" als Idee, als Bewußtseinsinhalt betrachtet selbst wieder etwas Einzelnes, Bestimmtes, Individuelles ist — aber die Beziehung auf alle Tiere, deren gemeinsame Züge ohne ihre trennenden sie enthält, macht sie zur allgemeinen Vorstellung (III, 3. 11). Sie „vertritt" jene anderen Vorstellungen, sofern und soweit sie eben Vorstellungen von Tieren sind und was wir an ihr erkennen, gilt daher auch ebenso gut, als ob wir es aus allen jenen erkannt hätten (vgl. Ess. IV, 3, 31).

Nun drängt sich uns hier sofort eine Schwierigkeit auf: können wir denn abstrakte Inhalte für sich vorstellen? Geht es an, ein Tier vorzustellen, ohne ihm eine bestimmte Gestalt, Farbe, Größe in unserer Vorstellung beizulegen? Ist nicht jeder Mensch den ich vorstelle, zugleich in meiner Vorstellung mit allen möglichen Eigenschaften ausgestattet, die seine Vorstellung zur Vorstellung eines bestimmten Menschen machen, wenn auch seine raumzeitliche Stellung, wie alle näheren Bestimmungen seiner wirklichen Existenz dahingestellt bleiben? Diese von Berkeley scharf und in allgemeiner Fassung gestellte Frage und die in ihr liegende Schwierigkeit seiner Theorie bleibt Locke nicht ganz verborgen, aber sie kommt ihm auch nicht voll zum Bewußtsein. Allgemeinvorstellungen wie „Mensch" und „Tier" scheinen ihm deshalb ohne weiteres möglich zu sein, weil er diese Vorstellungen sofort als „komplexe Ideen" auffaßt, die aus einer Mehrheit von Merkmalsvorstellungen zusammengesetzt sind, die Tiervorstellung setzt sich zusammen aus der Vorstellung der Ausdehnung, der willkürlichen Bewegung, der Sinneswahrnehmung, der Vernunft usw. Konsequent durchgeführt führt diese Auffassung dann freilich zu jener seltsamen allgemeinen Dreiecksidee (Essay II, 9), zur Vorstellung eines Dreiecks, das weder stumpf- noch spitz- noch rechtwinklig und doch zugleich dies alles zusammen sein soll. Wie Locke zu diesem Gedanken kommt ist klar: In der allgemeinen Dreiecksidee müssen alle Eigenschaften der Dreiecke als solcher enthalten oder vertreten sein; zu diesen Eigenschaften gehört nun auch — nicht die Spitzwinklichkeit und nicht die Stumpfwinklichkeit, aber dies, daß jedes Dreieck entweder das eine oder das andere sein muß. So muß Locke zu dem mißglückten Versuch kommen, diese Eigenschaft des entweder-oder in der allgemeinen Dreiecksidee anschaulich repräsentiert sein zu lassen. Auf der andern Seite sieht er doch selbst, daß es z. B. eine allgemeine Idee „Farbe" in seinem Sinn nicht gibt, daß wir nicht die Vorstellung einer blauen Farbe etwa in zwei anschaulich vorstellbare Faktoren: das spezifische Blaumoment und das allgemeine Moment der Farbe überhaupt, zerlegen können. Deshalb lehrt er ausdrücklich, daß es hier nur noch ein Zusammenfassen der einzelnen Inhalte unter allgemeine Gattungsvorstellungen gibt, die den gemeinsamen Ursprung jener Inhalte bezeichnen: weiß, rot und gelb haben

das Gemeinsame, daß sie „Gesichtsvorstellungen“ sind (III, 4, 16; vgl. oben S. 340).[1]

An jene absurde allgemeine Dreiecksidee Lockes knüpft vor allem Berkeleys Kritik an, er hat es leicht, sie mit dem Hinweis darauf zu bekämpfen, daß jedes Dreieck, das wir uns in der Phantasie vorstellen, unbedingt ein Dreieck von bestimmter Form, Größe, Seitenlänge und Winkelgröße, endlich auch von bestimmter Farbe sein müsse. Freilich drängt sich hier die Frage auf: wenn alle anschaulich gegebenen und vorstellbaren Dreiecke lediglich individuell bestimmte Dreiecksbilder sind — wie kann es dann ein allgemeines Wissen von den Eigenschaften des Dreiecks geben, wie können wir in der Mathematik auf ein individuelles Einzelbild eine für alle Gegenstände bestimmter Art gültige Erkenntnis gründen? Berkeley beantwortet die Frage durch seine Lehre von der Repräsentation. Er übernimmt von Locke den Gedanken, daß eine Idee dadurch „allgemein“ wird, daß sie eine allgemeine Bedeutung bekommt, d. h. alle Ideen einer bestimmten Art vertritt. Das aber kann eine einzelne individuell bestimmte Idee trotz ihrer individuellen Verschiedenheit von den Ideen, die sie im bestimmten Fall repräsentiert. Ein spitzwinkliges Dreieck von bestimmter Seitenlänge kann mir alle Dreiecke repräsentieren und mir zugleich zur Grundlage für ein Urteil über alle Dreiecke dienen, wenn ich nur eben in ihm auf die Züge achte, die es mit allen anderen Dreiecken gemein hat und diejenigen unbeachtet lasse, die seine spezifische Eigentümlichkeit betreffen. Ein Urteil aber, das sich eben nicht auf die Farbe, die Seitenlänge usw., sondern nur auf die Dreiecksnatur der betrachteten Figur gründet, muß für alle Dreiecke als solche gelten.

Es ist leicht zu sehen, daß diese Theorie der Repräsentation für die Lösung des Problems nicht zureichend ist: Mag ich immerhin von bestimmten Eigenschaften der Figur absehen, indem ich sie auf ihre Beschaffenheit hin prüfe, so ist damit doch nicht gesagt, daß diese unbeachteten Momente nicht doch Einfluß haben, daß die Eigentümlichkeiten, etwa die bestimmte Relation der Teile der Figur, die ich hier erkenne, von den unbeachteten aber vorhandenen Eigenschaften der Figur nicht doch funktionell abhängig ist. Hier findet Berkeleys Theorie ihre Ergänzung durch Hume. Für Hume beruht die Möglichkeit der „Repräsentation“ auf dem Zusammenwirken des individuell bestimmten Bildes mit dem allgemeinen, d. h. alle untereinander in bestimmter Hinsicht ähnlichen oder in bestimmten Eigenschaften gleichen Gegenstände gleichermaßen bezeichnenden Namen. Das Wort „Dreieck“ bezeichnet spitzwinklige, recht- und stumpfwinklige Dreiecke, Dreiecke von jeder Winkelgröße, ist also mit allen diesen Dreiecksformen „assoziert“. Will ich nun, verleitet durch den Anblick eines bestimmten Dreiecks, das sich mir gerade darbietet, den allgemeinen Satz aufstellen „Dreiecke sind gleichwinklig“, so

[1] Hume setzt an die Stelle dieser Auffassung die These, daß auch einfache Eindrücke, wie die Farben, untereinander ähnlich sein und aus diesem Grunde mit demselben Namen belegt werden können; Ähnlichkeit ist nicht immer Gleichheit abstrakter Teile.

wird auf dem Wege der Kontrastassoziation das Wort Dreieck uns gerade die Dreiecke ins Gedächtnis rufen, die eben nicht gleich Winkel haben und uns dadurch von der Unrichtigkeit des Satzes überzeugen, die einseitige Wirkung der Figur, auf die wir uns zuerst beriefen, aufheben Man sieht, wie in dieser Lehre Humes der Nominalismus, der Gedanke, daß nur dem eine Mehrheit gleicher Gegenstände bezeichnenden Wort Allgemeinheit zukommt, sich verbindet mit der Lehre von der repräsentierenden Funktion eines Einzelbildes· Das hinzugefügte Wort allgemeiner Bedeutung verhindert es, daß nur für das repräsentierende Bild geltende Urteile für allgemein gehalten werden.

Noch eins sei der Vollständigkeit halber betont.

Zum Wesen der nominalistischen Theorie, gerade wie sie Berkeley vertritt, gehört wie wir sahen, der Gedanke, daß die Funktion der Worte der Sprache sich nicht darin erschöpft, vorstellbare Ideen zu bezeichnen und Andern mitzuteilen, daß das „Verstehen" der Worte nicht im Vorstellen solcher Ideen bestehen muß. Sehr mit Recht weist Berkeley in diesem Zusammenhang darauf hin, daß vielfach die klare und deutliche vorgestellte Idee hier vielmehr durch ein Gefühl, eine Leidenschaft ersetzt wird, die durch das gehörte Wort ausgelöst wird und gegebenenfalls unser Wollen und Handeln in eine bestimmte Richtung lenkt, ja daß das Hervorrufen solcher Gefühle sehr oft der einzige Zweck der Worte ist, die wir zu einem Andern sprechen. Wenn mir Jemand von einer These sagt „Aristoteles hat es gesagt", so ist der Zweck dieser Mitteilung nicht der, daß ich an Aristoteles denken soll, sondern der, daß der betreffende Satz für mich von dem Nimbus der Autorität umkleidet wird und dieser Zweck, diese Wirkung auf mein Gefühl wird meist unmittelbar erreicht, ohne daß es erst des Dazwischentretens einer Vorstellungsreihe bedürfte.

In scheinbar etwas bedenklicher Weise bedient sich Berkeley dieses an sich psychologisch unzweifelhaft richtigen und fruchtbaren Gedankens später, um die christliche Religion gegen den Vorwurf zu verteidigen, daß sie mit leeren Begriffen, mit Worten ohne klar und deutlich vorstellbaren Sinn arbeite („Gnade", „Erbsünde" usw.). Offenbar kann die unmittelbare Gefühlswirkung solcher Worte an sich nicht die Forderung eines vorstellbaren Sinnes (wenn auch wie Berkeley selbst betont, der vorstellbare Sinn nicht jedesmal, wenn wir das Wort hören oder aussprechen aktuell vorgestellt zu sein braucht) derselben entbehrlich machen und bleiben sie ohne solchen trotz aller Gefühlswirkung sinnleer. An der Stelle freilich, an der sich Berkeley dieser etwas angreifbaren Verteidigung bedient[1], steht im Hintergrunde bereits die spätere Auffassung der Erkenntnis Gottes und seine Beziehung zum Menschen, deren Eigenart erst verständlich wird, wenn wir vorher die Phase der „Prinzipien der menschlichen Erkenntnis" kennen gelernt haben.

Aus dem so wenig vertieften Begriff der „Rep äsentation" bei Berkeley und seiner Verwendung sieht man deutlich eins: daß im Gegensatz zu Hume, man darf auch sagen zu Hobbes, das Problem der Induktion für Berkeley eine

[1] Alciphron, 7. Dialog.

sehr geringe Rolle spielt. Die Frage: wie kommen wir von einzelnen Tatsachen zu allgemeinen Gesetzen dieser Tatsachen, steht bei ihm nicht im Vordergrund, was offenbar damit zusammenhängt, daß das Vorhandensein die Geltung allgemeiner Gesetze der Tatsachen für ihn aus metaphysischen Überzeugungen heraus feststeht (die Gesetze sind der Ausdruck der Konstanz des göttlichen Wollens.) Deshalb ist auch die weitere Entwicklung des Nominalismus bei Hobbes und bei Berkeley, so ähnlich die Resultate sind, zu denen sie kommen, doch in den Motiven wesentlich verschieden. Hobbes kommt von der psychologischen Analyse des Denkens aus zu dem Ergebnis: Denken ist ein von bestimmten Zwecken beherrschtes Aneinanderfügen von Symbolen, das den Zusammenhang unserer Vorstellungen des Gegebenen und Kommenden wiederspiegeln. Berkeley geht aus von der reinen Bedeutungsanalyse und kommt zu dem entsprechenden Ergebnis: Unsere (auf die „Welt" außerhalb des Bewußtseins" bezüglichen) Begriffe haben entweder überhaupt keinen vorstellbaren Sinn, oder sie bezeichnen gesetzmäßige Zusammenhänge zwischen gegebenen einzelnen Ideen. Die Theorie des Zeichens, des Symbols, des Wortes und Wortgebrauchs, zu dem beide kommen, ist dieselbe, aber bezeichnend ist, daß wie wir noch sehen werden, die psychologische Auffassung des Denkens bei beiden ganz verschieden ist: Bei Hobbes ist das Denken eine von einer Obervorstellung beherrschte assoziative Vorstellungsfolge, bei Berkeley eine in gewisser Weise „Vorstellungen", d. h. Ideen erst abgrenzende und damit schaffende (bzw. nachschaffende) aktive Tätigkeit. Um das genauer zu verstehen, müssen wir freilich das Berkeleysche System durch seine beiden Hauptphasen noch etwas näher verfolgen.

Seine nominalistische Doktrin schickt Berkeley als Einleitung den principles of knowledge voraus. Mit gutem Grunde: sie bildet einen wesentlichen Bestandteil in der Begründung des Idealismus, der das Hauptthema der Prinzipien darstellt.

2. Der Idealismus der „Principles".

Im ersten Paragraphen der Prinzipien scheint sich Berkeley die Lockesche Lehre, daß alle Objekte unserer Erkenntnis nur in den gegebenen Ideen der Sensation und Reflexion bestehen, voll und ganz zu eigen zu machen. Neben den Ideen der Farbe und des Lichts, die wir durch den Gewichtssinn, der Wärme, Härte, der Bewegung und des Widerstandes, die wir durch den Tastsinn erhalten, des Schalls, der Gerüche, Geschmäcke usw. stehen die Ideen der inneren Wahrnehmung, die durch Hinblicken auf das, was die Seele leidet oder tut, gewonnen werden und endlich die Ideen, die Gedächtnis und Phantasie durch Zusammensetzung, Teilung und Erinnerung aus dem Material der gegebenen Inhalte der Sensation und Reflexion neu bildet. Schon im zweiten Paragraphen aber fügt Berkeley sofort hinzu, daß es jedenfalls außer der unendlichen Mannigfaltigkeit der gegebenen, passiv aufgenommenen Ideen der inneren und äußeren Wahrnehmung noch etwas gäbe: das diese

Ideen wahrnehmende tätige Wesen, das wir die Seele oder das Ich nennen, in dem alle Ideen existieren, sofern sie eben von ihm wahrgenommen werden, das aber selbst nicht „Idee“, nicht Wahrgenommenes, sondern Wahrnehmendes ist. Auf die Frage, woher wir von diesem Wesen und seiner Existenz wissen, wie wir mit den Worten, das dieses Wesen und seine Tätigkeiten bezeichnen, einen bestimmten faßbaren Inhalt verbinden können, erhalten wir keine ganz eindeutige und klare Antwort: Erfassen wir das Ich und seine Tätigkeit in der inneren Wahrnehmung? Es soll vielmehr von allem Wahrnehmbaren als solchen gleichmäßig verschieden sein und ihm gegenüberstehen. Wissen wir von ihm durch einen Schluß von der Wahrnehmung auf die Notwendigkeit eines wahrnehmenden Wesens? Aber ein Schluß kann uns doch höchstens die Überzeugung von der Existenz eines Dinges, der Gültigkeit eines Begriffs, nicht den Sinn, den Inhalt des Begriffs selbst geben. Offenbar will Berkeley in Wirklichkeit etwas, das zwischen Beidem steht. Er will das Ich und seine Akte durch eine Art innerer Wahrnehmung erkennen lassen[1], aber das Bewußtsein von unsern Denk- und Willensakten als etwas Wesensverschiedenes von dem wahrnehmenden Erfassen einer Farbe oder eines Tons betrachten. Die Farbe, der Ton, die Härte sind gegebene Inhalte, auf die wir hinblicken, ihre Existenz ist ihr passives Gegebensein; die Denk- und Willensakte sind Akte, in deren Vollzug wir leben; das Bewußtsein der ersteren ist ein Wahrnehmen, das der letzteren ein Erleben, der bewußte Vollzug einer Tätigkeit und das Wahrnehmen eines Inhalts oder einer „Idee“ aber sind toto coelo verschiedene Dinge.[2] Man sieht, wie mit Berkeleys Auffassung der „Idee“ eine Aktivitäts- oder Aktualitätstheorie der Seele eng zusammenhängt: das Sein der Seele besteht in ihrem Wirken. Von der Seele selbst und ihrem Wirken aber dürfen wir sagen, daß wir von ihnen wissen, eine Kenntnis (notion) von ihnen haben, aber es ist eine uneigentliche Redeweise und eine unberechtigte Erweiterung unserer Begriffe, wenn wir von einer „Idee“ der Seele sprechen. Geister und „aktive Dinge“ sind keine wahrnehmbaren, passiven Gegebenheiten, also keine Ideen. Wir wissen danach vom Ich durch eine innere Wahrnehmung, die aber als Aktbewußtsein von der Wahrnehmung von Inhalten wesensverschieden ist. Andererseits verbindet sich mit dieser inneren Wahrnehmung oder diesem unmittelbaren Aktbewußtsein doch auch bei Berkeley eine Art Schluß: Es ist für ihn eine unmittelbar evidente Einsicht, daß zu einem wahrgenommenen Inhalt auch ein Akt der Wahrnehmung und ein wahrnehmendes Ich gehört, es ist ein logischer Widerspruch, daß ein Wahrnehmungsinhalt existiere, ohne daß ein Ich da sei, das ihn wahrnimmt. So schwankt mindestens die Ausdrucksweise Berkeleys in bezug auf die Icherkenntnis zwischen einer rationalen und einer empirischen Erkenntnis; man fühlt sich etwas versucht, den späteren Begriff einer „intellektuellen Anschauung“ zu verwenden.

[1] Princ. § 89: „We comprehend our own existence by inward feeling or reflexion.“

[2] Hylas und Philonous 3: „Vorstellungen sind untätige und wahrgenommene Dinge und Seelen eine Art gänzlich davon verschiedener Wesen.“

Infolgedessen erfährt auch Berkeleys Idealismus zum Teil eine rationalistisch-logische, zum Teil eine empirische Begründung. Einmal wird die Existenz einer Idee, die nicht in einem wahrnehmenden Bewußtsein sich befindet, eines Wahrnehmungsinhalts, der nicht von einem Ich wahrgenommen wird, als ein logischer Widerspruch dargetan. Ebenso ist ein Widerspruch, daß eine Idee in einem nicht wahrnehmenden Dinge (einer körperlichen „Substanz") existiere (§ 7). Nehmen wir aber an, daß nicht die von uns direkt wahrgenommenen Ideen — die gesehene Farbe, die getastete Härte und Form —, wohl aber ihnen ähnliche Urbilder außerhalb unseres Bewußtseins existieren, so verwickeln wir uns in einen neuen Widerspruch: Unsere Ideen sollen dann Dinge nachbilden, also ihnen ähnlich sein, die ihrerseits keine Ideen, keine Inhalte unserer Wahrnehmung sind. Eine Idee aber kann nur einer Idee, eine gesehene Farbe kann nicht etwas Unsichtbarem ähnlich sein. Ist aber die reale Farbe oder Form, der die von uns gesehene wie die Kopie dem Urbild ähnlich sein soll, selbst etwas Sichtbares, so ist sie auch selbst wieder eine Idee im Bewußtsein. Man sieht, wie hier mit rein logischen Überlegungen und Argumenten gearbeitet wird.

Es ist interessant, an dieser Stelle einen Augenblick wiederum Berkeley mit Locke zu vergleichen. Der Gedanke, daß die „nicht wahrgenommene Idee", das „Ding außerhalb des Bewußtseins" ein logisch *in sich widersprechendes* Gebilde sei, ist in gewissem Sinn ganz in Lockes Geist, nämlich im Sinn und Geist des *Lockeschen Bewußtseinsbegriffs*. Für Locke ist der Terminus „Idee" oder Bewußtseinsinhalt der Name für den allumfassenden *Gattungsbegriff*, der alles, wovon wir wissen und wissen können, in sich schließt, seien es nun Farben und Töne oder Gefühle und Gedanken. Zwischen „Idee" oder „Bewußtseinsinhalt" und Farbe oder Härte, besteht einfach dasselbe Verhältnis von Gattung und Art, wie zwischen „Farbe" und „Rot", zwischen „Ton" und „Geigenton". Hier ergibt sich nun leicht: wie es ein logischer Widerspruch ist, daß ein Geigenton existiere, der kein Ton, ein Rot, das keine Farbe sei, wie die Rede von einem solchen „Rot" oder einem solchen Geigenton uns zu innerlich unmöglichen abstrakten Gebilden führt, so gilt ganz dasselbe für die „Farbe" oder den „Ton" oder die „Härte", die keine „Idee" — also kein Bewußtseinsinhalt sein sollen; die Farbe außerhalb des Bewußtseins ist ein ebenso innerlich unmögliches Gebilde, wie das Rot, das keine Farbe ist. Verstehen wir nun die Berkeleysche Argumentation so — und für viele Stellen ist das die einzig natürliche und sich aufdrängende Deutung — so sieht man, daß sie aus der konsequenten Fortentwicklung dessen entsteht, was in dem Lockeschen Bewußtseinsbegriff liegt, daß er hier nur der konsequente Fortsetzer Lockes ist, dessen Hauptfehler die innerlich unmögliche Hypostasierung des Abstrakten ist. Andererseits ist es nun aber gerade Berkeley, der durch die Unterscheidung von Aktbewußtsein und Inhaltsbewußtsein den Lockeschen Bewußtseinsbegriff, der die oberste Gattung aller Ideen, aller Inhalte bezeichnet, ablehnt. Damit entzieht er der eben besprochenen Begründung seines Phänomenalismus eigentlich den Boden:

denn ist es der auf den Inhalt sich beziehende Akt der Wahrnehmung, der den Inhalt eben zum Bewußtseinsinhalt, zum wahrgenommenen Inhalt macht, nicht der ihm von vornherein zukommende Gattungscharakter, so ist es doch kein Widerspruch mehr, von einem Inhalt, der nicht wahrgenommen wird, zu reden. Es bleibt dann nur übrig, die angeblich einsichtige Unmöglichkeit einer unwahrgenommenen Idee anders zu fassen: den Akt der Wahrnehmung nämlich zu einem schöpferischen Akt zu machen, als dessen Produkt der Wahrnehmungsinhalt, die Idee wenigstens in gewissem Sinn erst entsteht, so daß der Inhalt evidentermaßen mit dem Akt, von dem er gewissermaßen getragen wird, von selbst entfällt. Das Tasten ist dann nicht mehr nur ein Akt des bloßen Wahrnehmens, d. h. passiven Zur-Kenntnisnehmens eines Inhalts, sondern es ist eine inhaltlich in bestimmter Weise modifizierte Tätigkeit des Ich, der getastete Inhalt, das Weich oder Hart, eine Modifikation der Tast-Tätigkeit. Man beachte, wie Berkeley in verschiedenen Wendungen die heutige Lehre von den spezifischen Sinnesenergien antizipiert, nur daß für ihn natürlich das eigentlich Schöpferische dabei nicht der physiologische Organismus, sondern das Psychische ist. Nicht wie das Gattungsmerkmal vom Individuum, sondern wie das Schaffende und Erhaltende vom Geschaffenen und Erhaltenen ist danach das „Bewußtsein“ von der „Idee“ unabtrennbar (aus dem nur logisch analytischen ist ein synthetisch-einsichtiger Zusammenhang geworden) und dieser Sinn der erwähnten Argumentation tritt immer deutlicher hervor, je mehr gerade das Aktbewußtsein im Unterschied zum Inhaltsbewußtsein für Berkeley positiv wichtig wird, also in den späteren Schriften.

Neben dem eben besprochenen steht ein anderer Gedankengang bei Berkeley, der seinen Idealismus in noch engerem Anschluß an Locke entwickelt und wiederum nur gegen ihn die Unmöglichkeit der abstrakten Ideen verwertet. Er knüpft an die Frage nach dem Sinn des Existenzbegriffes an.

Wenn es sinnvoll sein soll, einem Ding „Existenz“ außerhalb des Bewußtseins oder unabhängig vom Bewußtsein zuzuschreiben, so muß es auch möglich sein, das Ding von seinem Wahrgenommenwerden zu trennen, das Eine ohne das Andere vorzustellen bzw. in der Wahrnehmung beides voneinander zu trennen. Das aber ist nicht möglich; ich kann nicht im Sehen einer Farbe die Farbe selbst von ihrem Gesehenwerden, die Härte von ihrem Getastetwerden trennen, außer auf dem Wege der Abstraktion, d. h. wenn ich die Trennung vollziehe, so bleibt ein bloßes Abstraktum, dem ich fälschlich reale Existenz zuschreibe. Ebenso wenn ich umgekehrt vom Begriff der Existenz ausgehe und auf eine gesehene Farbe hinblickend mich frage, was ich mit der „Existenz“ derselben meine und allein meinen kann, so sehe ich, daß für die „Existenz“ der Farbe eben kein anderer Sinn übrig bleibt, als ihr Gesehenwerden. Die „Existenz“, die der Farbe unabhängig von ihrem Gesehenwerden zukommen soll, bleibt ein leeres Wort, dem kein vorstellbarer Sinn entspricht. Man sieht, wie Berkeley hier ganz den empiristischen Weg

verfolgt, den vor ihm Baco und Locke gegangen waren: Der Hauptfeind aller Philosophie und die Grundlage der falschen Metaphysik sind die idola fori, um sie zu vermeiden, dürfen wir nur Worte verwenden, denen ein bestimmter erfahrbarer Sinn entspricht.

Dieselbe Fortführung der Lockeschen Prinzipien zeigt der dritte Weg, auf dem Berkeley seinen Idealismus begründet: die empiristische Auflösung des Substanzbegriffs. Der Apfel vor mir ist eine komplexe Idee, aus einer bestimmten Farbe, Geschmacks-, Geruchsempfindung, Gestalt und Festigkeit zusammengesetzt, die, da sie vereint auftreten, eben durch einen Namen bezeichnet und für ein Ding gehalten werden. Sagt man aber, daß diese gegebenen Ideen oder Wahrnehmungsinhalte noch einem besonderen „Substrat" inhärieren, das sie „an sich trägt", so führt man einen Begriff ein, dem jeglicher vorstellbare Sinn, jede in ihm gemeinte Idee fehlt: Auf die Frage, was denn die Substanz ist, kann keine andere Antwort gegeben werden, als die, daß sie ein „Etwas", ein „Wesen überhaupt" ist, und wenn wir diesem „Etwas überhaupt" reale Existenz zuschreiben, so hypostasieren wir wiederum einen im höchsten Grade abstrakten Begriff zu einer Realität, deren Vorstellbarkeit wir fälschlich fingieren. Und nicht minder abstrakt ist der Begriff des „Tragens" oder „Getragenwerdens" der Akzidenzen durch die Substanz. Es ist klar, daß hier einfach die letzte Konsequenz aus der Lockeschen Analyse gezogen wird, unbekümmert um das scheinbar Paradoxe der sich ergebenden Folgerungen.

Endlich verwendet Berkeley in sehr geschickter Weise die Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten: Abgesehen davon, daß wir, wenn wir nur die sekundären Qualitäten für subjektiv erklären, wiederum zu einer falschen und unvorstellbaren Verselbständigung abstrakter Gebilde kommen — Ausdehnung und Bewegung lassen sich nicht ohne die übrigen sinnlichen Qualitäten der Farbe usw. vorstellen, — läßt sich zeigen, daß, was den sekundären Qualitäten recht ist, den primären billig sein muß. Die Argumente, durch die man die Subjektivität der Farbe oder Wärme und Kälte beweist, lassen sich ebenso auf Ausdehnung und Bewegung anwenden: insbesondere ist die Farbe und Temperatur eines Körpers etwas Wechselndes und Relatives, so gilt dasselbe in erhöhtem Maß von seiner Größe und Bewegung. Berkeley hat hier deutlich erkannt, daß von den Prinzipien der empiristischen Erkenntnistheorie Lockes die Behauptung, daß nur Ausdehnung und Bewegung, wie wir sie wahrnehmen, Abbilder wirklicher äußerer Qualitäten von Dingen seien, nicht aber Farben, Töne usw. sich niemals konsequent begründen läßt.

An die prinzipielle Begründung seines Idealismus schließt sich für Berkeley eine dreifache Aufgabe: Erstens der Nachweis, daß seine Lehre nicht etwa dem gesunden Menschenverstande widerspricht, trotz ihrer anscheinenden Paradoxie, im Gegenteil eigentlich mit dem naiven Realismus durchaus zusammenstimmt (in dieser Neigung, mit dem gesunden Menschenverstande Fühlung zu gewinnen und mit ihm zusammen gegen verstiegene philosophische

Spekulation zu kämpfen zeigt sich die innere Geistesverwandtschaft aller englischen Philosophen); zweitens die Begründung der Naturwissenschaft und Mathematik von seinen Prinzipien aus, die Darlegung ihres Wesens und ihrer Aufgabe; endlich drittens der Übergang zur theologiesierenden Weltbetrachtung und Metaphysik. In bezug auf den ersten Punkt wird vor allem der Einwand, daß seine Theorie die körperliche Welt in eine bloße Traum- und Phantasiewelt verwandle, durch die schon bei Locke gelegentlich benutzte, hier rein phänomenologisch gefaßte Unterscheidung der „impressions“ und „ideas“ abgewiesen. „Die . . . den Sinnen eingeprägten Ideen heißen wirkliche Dinge; diejenigen aber, welche durch die Einbildungskraft hervorgerufen werden und weniger regelmäßig, lebhaft und beständig sind, werden als Ideen im engeren Sinne oder als Bilder der Dinge, welche sie nachbilden und darstellen, bezeichnet“ (§ 33). Wenn ich eben diese Unterscheidung der Eindrücke und bloßen Ideen bei Berkeley eine rein phänomenologisch-empirische — eine durch das unmittelbare Bewußtsein festgestellte qualitative Unterscheidung zweier Gruppen von Inhalten — nannte, so ist dabei anzumerken, daß das noch nicht ganz in dem Sinn der Fall ist, wie später bei Hume: Die bloßen Ideen unterscheiden sich nicht nur durch ihre mangelnde Festigkeit und Regelmäßigkeit, sondern auch dadurch von den Impressionen, daß sie sich unmittelbar als Erzeugnisse der Aktivität unseres Ich zu erkennen geben, also ihren „Ursprung“ in uns selbst haben. Auch diese Eigenschaft der Ideen ist zunächst eine phänomenale, die aber dann zugleich ein Urteil über die reale Herkunft der Ideen begründet: Berkeley anerkennt durchaus die Berechtigung, nach der „Ursache“ der Eindrücke, die im Unterschied zu den bloßen Ideen nicht aus uns stammen können, zu fragen und diese Ursache außerhalb unseres eigenen Bewußtseins zu suchen nur kann sie nicht in einer passiven unwirksamen Materie, sondern nur in einem aktiven Wesen, das sich von uns selbst nur durch seine entsprechend größere Macht unterscheidet, in Gott gesucht werden. Berkeleys Kausalbegriff ist hier ganz der des Okkasionalismus, nur daß er den Begriff der „Gelegenheitsursache“ im Sinn der Okkasionalisten — die Materie und ihre Veränderungen als Gelegenheit des göttlichen Eingreifens — bekämpft.

Die „Eindrücke“ in unserem Bewußtsein zeigen eine gewisse Regelmäßigkeit, d. h. sie folgen nach bestimmten Regeln oder „Naturgesetzen“ aufeinander. Diese Gesetze auf dem Wege der Induktion zu finden und mit ihrer Hilfe die einzelnen Phänomene voraussagen, um daraufhin unsere Handlungen zweckentsprechend zu gestalten ist die Aufgabe der Naturwissenschaft. Alle „Naturgesetze“ der Naturwissenschaft lassen sich ihrem Sinn nach auf solche Regeln zurückführen, die das Auftreten bestimmter Phänomene unter bestimmten Bedingungen vorhersagen: die Lehre der Astronomie, daß nicht die Sonne sich um die Erde, sondern die Erde sich um die Sonne dreht, bedeutet, daß das Verhältnis von Sonne und Erde in dieser Weise sich unseren Sinnen darstellen würde, wenn wir sie beide mit den übrigen Planeten von einem übergeordneten Standpunkt aus überschauen könnten (§ 58). Der

naturgesetzliche Zusammenhang ist ein Zusammenhang, d. h. eine gesetzliche zeitliche Folge der gegebenen Inhalte, der Ideen, die uns eine Voraussage zukünftiger Ideen, soweit jene „Gesetze“ wirklich unverändert gelten, nicht aber eine „Demonstration“ derselben gestatten (§ 107). Die Gesetze sind nur durch Beobachtung gefundene Regelmäßigkeiten, deren Geltung und deren Konstanz nur auf dem konstanten Willen Gottes beruht. Wenn wir das Vorhandensein solcher konstanter Gesetze, wenn wir weiter voraussetzen, daß sich diese Gesetze selbst wieder auf wenige einfache Grundgesetze zurückführen lassen, so ist es die Konstanz und Einfachheit der göttlichen Mittel und Wege, die wir dabei voraussetzen. Auch hier denken wir an okkasionalistische Vorstellungen, von denen wohl auch Berkeley nicht unbeeinflußt ist.

Wenn Berkeley die Einsichtigkeit der naturgesetzlichen Zusammenhänge, ihre Demonstrierbarkeit leugnet, so heißt das für ihn vor allen Dingen, daß kein ursächlicher Zusammenhang im eigentlichen Sinn zwischen ihnen stattfindet — schon der passive Charakter der gegebenen Idee schließt es aus, daß sie wirken, Ursache sein kann. Das gesehene Feuer ist nicht die Ursache des Schmerzes, den ich empfinde, wenn ich die Hand hineinhalte, sondern das Merkmal, das mich davor warnt, der gehörte Schall ist nicht die Wirkung der Bewegung oder des Zusammenpralls zweier Körper in meiner Umgebung, sondern das Zeichen, das mich darauf hinweist. Wo wir in der „körperlichen“ Natur von Ursache und Wirkung sprechen, ist in Wahrheit das Verhältnis von Zeichen und Angezeigtem gemeint.

Auch die „anziehenden“ und „abstoßenden“ „Kräfte“, die der Naturforscher in die Körper hineinverlegt, sind keine wirklichen Ursachen, sondern eine bloße andere Ausdrucksweise für das Bestehen regelmäßiger Zusammenhänge; was ich mir bei der anziehenden „Kraft“ vorstelle, ist ja nur ihre Folge die Bewegung des „angezogenen“ auf den „anziehenden“ Körper zu (§ 103), wie wir auch nur diese Bewegungen messen, wenn wir angeblich die Kräfte messen. Die Kräfte der Physik sind nur „mathematische Hypothesen“, d. h. im Sinn Berkeleys gesprochen kurze Bezeichnungen für gesetzmäßige Zusammenhänge und sie teilen diese Eigenheit mit den anderen Grundbegriffen der Physik: den Begriffen des „leeren“ Raumes, dem Begriff der Zeit.

So wenig wie die Kräfte „existieren“, so wenig „existiert“ der Raum an sich. In bezug auf den Begriff des Raumes vertritt Berkeley zunächst einen konsequent empiristischen Standpunkt. Wir gewinnen den Raumbegriff durch die Wahrnehmung der Ausdehnung, der Raum kann nichts anderes sein, als die abstrakte Idee der Ausdehnung, er ist also für Berkeley ein „allgemeiner oder diskursiver“ Begriff, der „von äußeren Erfahrungen abgezogen“ worden ist, um in Kants Sprache zu reden, er wird „subjektiv“ genannt und ins Bewußtsein verlegt in demselben Sinn, wie jeder allgemeine Begriff „in uns“ und jede Idee, auf Grund deren er gebildet wurde, ein „Inhalt“ unserer Wahrnehmung, unseres Bewußtseins ist. Der absolute, in sich unbewegliche Raum

Newtons, der an sich leere Raum, der alle Dinge in sich befaßt und der übrig bleibt, wenn wir alle Dinge fortdenken, ist demnach ein unvorstellbares und imaginäres Gebilde, die falsche Verselbständigung eines Abstraktums; es „gibt" nur die einzelnen von uns wahrgenommenen, also mit Farben, Formen, Tastqualitäten erfüllten, begrenzten und beweglichen Räume. Wenn wir aber von einem „leeren" Raum zwischen den Dingen sprechen, so ist damit nur (wie mit der „Kraft" der Anziehung, die ich einem Körper zuschreibe) ein gesetzmäßiger Zusammenhang empirischer Tatsachen gemeint: Finden wir nämlich, daß eine von uns hervorgerufene Bewegung unseres Körpers sich frei und ohne Widerstand vollziehen läßt, so nennen wir den betreffenden Raum „leer", trifft die Bewegung auf einen Widerstand, so sagen wir, er sei von einem Körper „erfüllt"; behaupten wir, ein Raum sei mehr oder weniger erfüllt, so ist das nur ein anderer Ausdruck für unsere Erwartung, daß unsere Bewegung an jener Stelle auf einen mehr oder weniger starken Widerstand stoßen wird (§ 116).

Mit bewundernswürdigem Scharfsinn und erstaunlicher Konsequenz entwickelt Berkeley die Grundlagen seiner phänomenalistischen Physik in der Richtung und vielfach unter Antizipation der modernen Lehren, die wir bei Mach und Cornelius finden. Es gibt nur wahrnehmbare bzw. solche Inhalte, die wir uns nach Analogie der Wahrnehmungsinhalte vorstellen und auf der anderen Seite gesetzmäßige Zusammenhänge zwischen diesen Inhalten, Erwartungszusammenhänge, die bedeuten, daß im Anschluß an einen Inhalt a ein Inhalt b zu erwarten ist. Alle unsere Worte müssen entweder solche Inhalte bezeichnen oder sie sind kurze Ausdrücke für jene gesetzmäßigen Zusammenhänge, Ausdrücke, die, indem wir sie hören, uns jene Erwartungen „suggerieren".[1] In dem letzteren Fall aber muß alles, was in ihrer Bedeutung scheinbar über diese auf zu erwartende zukünftige Erfahrung gehende Funktion hinausgeht, als bloße „Metapher" angesehen und aus der Wissenschaft ausgemerzt werden. Von hier aus versteht man die kritischen Untersuchungen der physikalischen Grundbegriffe — vom Begriff des absoluten Raumes, der absoluten Zeit und Bewegung bis zu den Grundbegriffen der Newtonschen Fluxionsrechnung.[2] Der absolute Raum ist ein unvorstellbares, also imaginäres Gebilde, aber die Behauptung, daß zwischen zwei Dingen sich ein leerer Raum befinde, hat, wie gezeigt, einen erfahrbaren, in der Erfahrung realisierbaren Sinn in der Erwartung, daß die Bewegung von einem auf den anderen Körper zu keinem fühlbaren Widerstand begegnen werde. Man sieht, wie Berkeley auch hier als Grundfehler der von ihm bekämpften Gegner wieder die falsche Meinung bezeichnen kann, daß jedem Wort, sofern es überhaupt Sinn hat, ein vorstellbarer Inhalt, eine Idee entsprechen muß — es gibt Worte, die keine Ideen bezeichnen, sondern Ideen in ihren Beziehungen zueinander fixieren. Zugleich kommt Berkeley hier der Hobbesschen Theorie der Zeichen und

[1] „suggest"; vgl. in bezug auf diesen Terminus bei Berkeley die Anmerkung von Fraser in seiner Ausgabe der Werke Berkeleys Bd. I, S. 39.

[2] Vor allem im „Analyst".

Worte immer näher, insbesondere wenn er im „Alciphron" das Wesen der Zahlzeichen näher untersucht und findet, daß hier das Symbol jeden für sich vorstellbaren Inhalt verloren hat und nur noch alle beliebigen Dinge oder Ideen bezeichnet — aber sofern sie in bestimmten Relationen zueinander stehen, jenen Relationen, die wir an ihnen (an allen beliebigen Dingen) finden, indem wir sie zueinander hinzu und voneinander weg tun, indem wir sie addieren und subtrahieren, kurz „zählen". Nur bleibt hier noch eine Frage: Wie steht es mit der Erkenntnis eben dieser Relationen? Werden sie wahrgenommen, wie die Ideen selbst, sind die Ideen innerer und äußerer Wahrnehmung, wie Locke das von der Idee der Einheit und Kraft behauptete oder ist das Bewußtsein einer Relation etwas prinzipiell anderes als die Wahrnehmung einer Idee? Diese Frage wird von Berkeley in einem dem Lockeschen Empirismus entgegengesetzten Sinn ausführlich behandelt in bezug auf den Begriff der Ursache und Wirkung, gelegentlich andeutungsweise auch in bezug auf die übrigen Relationen (§ 89 und 142.

Die Naturwissenschaft hat es nur mit dem zeitlichen Zusammenhang der Ideen zu tun, genauer sie versucht die Zusammenhänge selbst ihrer Ähnlichkeit nach unter gemeinsame Begriffe zu bringen: das Gravitationsgesetz ist ein zusammenfassender begrifflicher Ausdruck, unter den wir beobachtete regelmäßige Zusammenhänge, wie den Fall der schweren Körper zur Erde, das Gebundensein der Bewegung des Mondes an die Erde, Ebbe und Flut usw. um ihrer inneren Ähnlichkeit willen zusammenfassen (§ 104). Sobald wir dagegen nach der „Ursache" der Phänomene fragen, verlassen wir den Umkreis der bloßen Ideen und suchen nach dem aktiven, wirksamen Faktor, dessen tätigem Wollen die Phänomene entspringen, denn nur das Tätigkeits- oder Willenserlebnis und seine ebenfalls unmittelbar erlebte schöpferische Kraft macht für uns den Begriff der Ursache und Wirkung sinnvoll. Der Schluß auf eine wirkliche Ursache ist daher jederzeit ein Analogieschluß: wir hypostasieren hinter den Phänomenen, die nicht durch uns selbst geschaffen sind, ein unserm eigenen verwandtes tätiges Wesen. Das ist ohne weiteres deutlich da, wo wir in dem wahrgenommenen Körper eines Mitmenschen dessen fühlendes und wollendes Wesen erschließen, der Schluß auf die fremde Persönlichkeit gibt sich sofort als Analogieschluß zu erkennen. Aber für Berkeley ist auch weiterhin der Schluß auf die Wirksamkeit und das Dasein Gottes im Schluß ganz gleicher Art und gleicher Sicherheit. Der Zweck- und sinnvolle Zusammenhang, die gesetzmäßige Ordnung in den Bewegungen des Körpers meines Mitmenschen und den von ihm ausgehenden Sprachleuten läßt sie mich als Ausdruck der tätigen Macht eines bestimmten geistigen Wesens deuten, der einheitliche gesetzmäßige Zusammenhang aller Naturtatsachen, ihr geordnetes, zweck- und sinnvolles Zusammenstimmen, das uns die Naturwissenschaft auf Schritt und Tritt zeigt und die uns allein das Handeln, das sich-Zurechtfinden in der Welt erst ermöglicht, läßt uns ganz ebenso den ordnenden Willen einer höchsten Intelligenz erkennen; wie wir die Bewegungen und Sprachlaute des Mitmenschen als Äußerungen seines

Geistes „verstehen", so verstehen wir die nicht minder in sich zusammenhängenden Naturvorgänge als Äußerungen Gottes. In der bekannten typischen Wendung der Aufklärungsphilosophie wird hier die kausale Gesetzmäßigkeit der Natur teleologisch gedeutet (der beste Beweis für das Dasein Gottes liegt darin, daß die Natur auch im Chaos nach Gesetzen verfährt); nur daß bei Berkeley diese Naturteleologie sich leichter und natürlicher als bei den kontinentalen Philosophen mit einer anthropozentrischen Teleologie verbindet: Teleologische Betrachtung überhaupt und in jeder Beziehung muß neben die naturwissenschaftliche treten und uns den „Sinn" der göttlichen Handlungen des Buches der Natur erkennen lassen, während uns die Naturwissenschaft doch nie über den Nachweis der bestimmten Ordnung in der Abfolge der Buchstaben jenes Buches hinausführt. Diese Verknüpfung mit einer anthropozentrischen Teleologie wird bei Berkeley um so leichter erreicht, als bei ihm von vornherein die praktische Auffassung der Erkenntnis und Wissenschaft im Hintergrund steht, die von Baco an der englischen Philosophie eigentümlich ist: Auch die „Zweckmäßigkeit" der Gesetzmäßigkeit der Natur liegt nicht so sehr (wie etwa für Leibniz) in der harmonischen Ordnung, die der mathematische Verstand bewundert, als darin, daß sie uns ermöglicht, unsere Handlungen zweckmäßig zu gestalten, daß sie einen möglichen Schauplatz zweckvoller Tätigkeit gibt.

3. Die platonisierende Erkenntnistheorie der „Siris".

Das Unsystematische, Aperçuartige in der Darstellung der „Siris", jener eigentümlichen Schrift, die mit einer medizinischen Abhandlung über das Teerwasser beginnt und in philosophisch-theologischen Spekulationen endet, erschwert stark den Einblick in den Kern der platonisierenden Naturphilosophie und Erkenntnislehre aus Berkeleys Spätzeit, für die sie nun doch einmal die Hauptquelle bildet.[1] Als sicher dürfen wir zunächst ansehen, daß zwischen den philosophischen Anschauungen der „Principles" und der „Siris" kein absoluter Gegensatz besteht, nur was dort in hauptsächlich negativ-kritischer Absicht dargelegt wurde, ist hier positiv gewendet — und damit tritt der Empirismus und Nominalismus, der ja bei Berkeley von vornherein mehr zur Kritik anderer Lehren (insbesondere des Materialismus) diente, zurück hinter den auch in den Principles schon sichtbaren intellektualistischen Tendenzen.

Zunächst finden wir in der „Siris" den Idealismus, die phänomenalistische Aufhebung der Körperwelt in ganz gleicher Form, wie in den Prinzipien: die Welt der Körper ist die Welt der Ideen in der Seele (§ 251, 285, 292 u. a.). Ebenso ist die Auffassung der Naturwissenschaft dieselbe: Die

[1] Auf die Bedeutung der „Siris" für eine objektive Würdigung des Berkeleyschen Werkes, sowie für das Verständnis seiner historischen Wirkung nachdrücklich in unserer Zeit, die in Berkeley zu ausschließlich den Verfasser der „Principles" sah, hingewiesen zu haben, ist Ernst Cassirers Verdienst. Man vgl. insbesondere auch die Ausführungen über die Beziehungen Kants zu Berkeley (Gesch. des Erk. pr. II, S. 325 ff.).

Natur im Sinn der Naturwissenschaft erklären, heißt die allgemeinen Regeln der Erscheinungen, ihrer Abfolge aufstellen und nach Möglichkeit aufeinander zurückführen; die mechanischen Gesetze der Natur oder der Bewegung geben uns an, wie wir zu handeln, und lehren uns, was wir zu erwarten haben (§ 234). Die anziehenden und abstoßenden Kräfte dürfen nur als mathematische Hypothese, nicht so, als ob es wirklich dergleichen in der Natur gäbe, betrachtet werden. Seine medizinisch-naturphilosophischen Studien haben Berkeley auf den Gedanken geführt, daß wir in dem mit dem Feuer identischen Lichtäther den eigentlichen Träger der letzten Bewegungsvorgänge, der absoluten Bewegungen zu suchen haben, daß alle körperlichen Vorgänge durch Ätherbewegungen vermittelt sind. Darum ist der Äther doch kein Prinzip der Bewegung, kein wirkendes Agens, das Bewegung schafft, sondern ein Körper wie die andern Körper, ein passives Gebilde, ein vorgestellter Inhalt, eine Idee (§ 291). Er ist nur das erste und unmittelbare Werkzeug der Tätigkeit Gottes in der Welt, daß aber Gott sich überall desselben Werkzeugs zur Erreichung seiner Zwecke bedient, bedeutet ja nichts anderes, als daß er überall die Welt nach denselben wenigen konstanten Gesetzen regiert. Auch in den Principles ist gelegentlich die Rede von verschiedenen in regelmäßiger und künstlicher Weise gebildeten „Ideengruppen" (d. h. also nach der Berkeleyschen Terminologie: körperlichen Dingen bestimmter Art) die wie Instrumente in der Hand der Natur erscheinen und selbst hinter der Szene verborgen und nur dem nachspürenden Auge des Forschers sichtbar, eine geheime Wirkung bei der Produktion der Erscheinungen üben (§ 64) — eine solche konstante, in die Grundgesetze der „erklärenden" (mit einem modernen Ausdruck können wir im Sinn Berkeleys sagen: die Vorgänge der Natur „vereinfachend beschreibenden") Naturwissenschaft eingehende Ideengruppe ist der Lichtäther der „Siris".

Wie in den Prinzipien tritt den wahrgenommenen, passiven, gegebenen Inhalten gegenüber die aktive, ihres Tuns unmittelbar bewußte Seele. Wir haben einen „Begriff" vom Geiste durch unser Denken und Handeln, einen Begriff vom Körperlichen durch den uns entgegentretenden Widerstand, d. h. durch die uns gegebenen Ideen (§ 290). Aber diese Unterscheidung wird nun in der Siris zum Ausgangspunkt einer weiteren erkenntnistheoretischen Deduktion, die in dieser Form in den Principles noch kaum angedeutet ist. Ausdrücklich werden auf das Tun, die Handlungen des Ich eine Reihe von Begriffen zurückgeführt, die damit eine ganz andere Klasse von Begriffen bilden, als die auf Grund der gegebenen Ideen gebildeten Begriffe: es sind das die Begriffe der Einheit, der Zahl, der Harmonie, der Ordnung, der Ähnlichkeit und Gleichheit (§ 288, 308f.). Zur Begründung der These, daß z. B. die Zahl kein Gegenstand der Sinne, sondern eine Handlung des Verstandes sei, beruft sich Berkeley zunächst auf die Relativität der „Einheit" und „Vielheit" in der körperlichen Welt, d. h. im Umkreis der Ideen: unsere Auffassung kann dasselbe körperliche Ding zu einem und zu einer Summe von Teilen machen (§ 355). Auf dieselbe Tatsache beruft sich Berkeley schon in den

Principien (§ 12ff., 119ff.), und zwar dort, um das Dasein besonderer abstrakter Zahl-Ideen im und außerhalb des Bewußtseins zu bekämpfen. Es gibt keine sichtbaren, tastbaren, vorstellbaren Ideen der Zahlen, den Zahlen in abstracto, heißt es dort, kommt auch kein reines, durch den Verstand erkennbares Wesen zu (§ 119); was wir uns vergegenwärtigen, wenn wir uns die „Zahlen" vorstellen, sind nur die sichtbaren Zahlzeichen. Die Sätze der Arithmetik aber, die mit Hilfe jener Zahlzeichen formuliert werden, gelten in Wahrheit für und beziehen sich auf alle gezählten oder zählbaren Dinge als solche, nicht auf „Zahlen an sich", die es gar nicht gibt; je allgemeiner ein Satz ist, d. h. je mehr verschiedene Gegenstände er betrifft, desto mehr bin ich ja in der Formulierung des Satzes auf allgemeine Symbole, auf Zeichen angewiesen, die alle jene verschiedenen Gegenstände gemeinsam bezeichnen können, da es allgemeine Vorstellungen nicht gibt. Man sieht, das ganze Ziel Berkeleys ist hier darauf gerichtet, im Sinne seines Nominalismus die Täuschung zu bekämpfen, daß den Zahlzeichen vorstellbare Zahlideen entsprächen.

Man kann nun nicht sagen, daß die Lehren der „Siris" diesen Ausführungen der Principles direkt widersprächen oder sie verleugneten (wenn es in den Principien so scheint, als gäbe es nur Zahlzeichen und gar keine Zahlbegriffe, von denen doch die Siris spricht, so verweise ich hier auf das S. 368 über das Zahlzeichen als „bloßes" Symbol Gesagte). Insbesondere: Wenn sich Berkeley in der Zahlenlehre der Siris auf Plato stützt und beruft, so anerkennt er darum doch nicht etwa an sich existierende Wesenheiten, Zahlideen (im Sinne Platos) außerhalb des Bewußtseins, „durch den Verstand erkennbare reine Wesen", die er vielmehr hier wie in den Principien ablehnt. Sondern wenn er Platos angeborenen Ideen zustimmt, so identifiziert er diese „Ideen" mit Akten oder Handlungen des Verstandes, die den passiv aufgenommenen Inhalten an sich schon in seiner Theorie gegenüberstehen (§ 308). Genauer: durch die auf das von den Sinnen dem Verstande dargebotene Material gerichtete Tätigkeit des Verstandes, durch die Tätigkeit des Zusammenfassens und Trennens, des Zählens, des Vergleichens entsteht das Ding als „eines" oder „vieles", durch die gliedernde, ordnende, zusammenfassende Tätigkeit des Denkens gibt es in den Dingen die erkennbare „Harmonie" und „Proportion" (303). Wenn also die Principles lehren, daß es keine abstrakten Zahlideen gibt, daß die arithmetischen Sätze nicht für solche reinen Wesenheiten, sondern für die gezählten Dinge gelten, so ist das auch die Lehre der Siris; wenn andererseits die Siris betont, daß die Zahlen keine primären Qualitäten der Dinge. der Ideen seien (§ 356), so stimmt das mit den Principles überein. Positiv hinzugefügt ist nur, daß durch die Akte des Zählens, durch die Tätigkeit des Verstandes die gezählten Dinge entstehen[1] und daß — dieser letztere Ge-

[1] In § 89 und 142 der Principles rechnet Berkeley bereits die Relationen ausdrücklich mit den Geistern zu denjenigen Wesenheiten, von denen wir einen Begriff (notion), aber keine Idee haben oder die nur im uneigentlichen Sinn unter die Ideen gerechnet werden können. Man sieht hier wieder den allmählichen Übergang von dem Gedankengang der Principien zu dem der Siris.

danke ist nun freilich mehr angedeutet, als klar ausgesprochen — die für die gezählten Dinge als solche geltenden arithmetischen Urteile durch ein auf die Akte des Zählens gerichtetes „Verständnis" (understanding) gewonnen werden. Berkeley betont unter Anlehnung an Platonische Wendungen die „Unwandelbarkeit" der rein intellektuellen, das heißt von seinem Standpunkt aus gesprochen auf dem Wege des Denkens und denkenden Bewußtseins, anstatt auf dem der Wahrnehmung geschaffenen Begriffe (§ 335) und er lehrt an anderer Stelle (§ 303), daß die Akte des Verstandes (reason), die sich auf das Material der Sinne und der Phantasie beziehen, ihrerseits neue Gegenstände des „Verständnisses" werden und so zu intellektuellen Erkenntnissen führen.

Schließlich noch eins: Berkeley bringt mit der vereinheitlichenden und zusammenfassenden Tätigkeit der Seele, durch die die Begriffe der Einheit und Vielheit entstehen, die Einfachheit der Seele selbst in Verbindung (wie aus ihrer schöpferischen Tätigkeit die Natur der Seele selbst als tätigen Wesens wird), der Verstand läßt gleichsam die Dinge an seiner Einheit teilhaben (§ 356, 342). Die Natur der Seele verstehen (sich ihrer bewußt werden) und ihre Tätigkeit verstehen, ist eben ein und dasselbe, weil das Wesen der Seele Aktivität, Tun ist, ihr „Sein" ist nicht das Sein eines toten, passiven Dinges, sondern das eines lebendigen Tuns. (Unser Tun ist auf das Material der Sinneswahrnehmung gerichtetes Formen und Gestalten, dasjenige Gottes ist ein reines Schaffen, dem kein „Widerstand", d. h. kein passives gegebenes Material mehr entgegensteht). Man sieht hier vielleicht am deutlichsten, wie die Siris doch im Grunde nur die intellektualistischen Bestandteile der Principles schärfer betont und weiter ausführt: vor allem die scharfe Scheidung zwischen den zwei Arten des Erkennens, die durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt sind, und denen zwei Arten von Begriffen und zwei Arten von Gegenständen entsprechen — die passiven, toten Inhalte, die wir wahrnehmen und vorstellen und das lebendige, aktive Ich, dessen Tätigkeit wir erleben. Ein Akt oder ein agierendes Wesen kann nie Inhalt werden, daher auch nie vorgestellt werden, umgekehrt aber bedarf jeder Inhalt, da er nur als vorgestellter Inhalt, also als Objekt eines Denkaktes existieren kann, der Tätigkeit des Ich.

Das „Verstehen" aber, das sich auf unsere an dem Stoff der Ideen sich betätigenden Akte des Vergleichens, Zählens, Zusammenfügens richtet, ist im Grunde dasselbe „Verstehen", von dem in den „Principles" die Rede war: durch das wir die Natur als Sprache und Tun Gottes „verstehen". Alles sinnvolle Sprechen und Tun besteht in einem „sinnvollen", d. h. in einem von bestimmten Absichten und Zielen geleiteten Ordnen, Artikulieren, Zusammenfügen und Trennen gewisser Ideen. Alles Verstehen bedeutet, daß ich in einem gegebenen Material von Ideen (z. B. Sprachlauten) die beabsichtigte Gliederung, also das dahinter stehende Denken erkenne, d. h. ihm mit meinem eigenen Denken folge. „Verstehen" ist ein eigenes Denken — Ordnen, Zusammenfügen, Trennen — das den Wegen eines vorangehenden fremden Denkens in seinen sprachlichen usw. Äußerungen folgt. Die Erkenntnis der Natur ist ein

Erkennen der gesetzmäßigen Zusammenhänge, die zwischen den gegebenen Ideen bestehen — der Ordnung, die sie als Vorzeichen und Angezeigtes, als „Ursache" und „Wirkung" (im uneigentlichen, naturwissenschaftlichen Sinn), als Mittel und Zweck aneinander fügt und reiht. Indem ich aber diese Ordnung erkenne, also selbst zählend, vergleichend, verbindend, trennend die Ideen in solche Reihen zusammenfüge und auseinanderlege, „verstehe" ich zugleich die entsprechende gliedernde, ordnende, verbindende und trennende Tätigkeit Gottes. Voraussetzung dafür ist freilich, daß ich mit meinem Blick nicht nur auf die Ideen selbst gerichtet bin, in ihnen gleichsam völlig aufgehe, sondern mir zugleich meiner eigenen Denktätigkeit bewußt werde, die ich als Nachdenken der Wege des göttlichen Denkens erleben muß, um von Gottes Dasein und Wirken die Natur „verstehend" etwas zu wissen. Die gesamte Wissenschaft zerfällt in 2 Teile, der eine, die Naturwissenschaft, ist nur auf die Inhalte gerichtet und ihren gesetzmäßigen Zusammenhang, der andere, die Metaphysik, geht vom Aktbewußtsein aus und versteht von hier aus jenen Zusammenhang der Ideen als Sprache und Tun Gottes.[1] Was Berkeleys Verhältnis zu seinen Vorgängern und Nachfolgern angeht, so sieht man, wie der nominalistische Ausgangspunkt, der seiner Kritik der Lockeschen Lehre zugrunde lag, ihn immer mehr zu einer Lehre vom Zeichen, vom Wort und seiner Bedeutung hinführt, die in demselben Sinn wie bei Hobbes und Hume den Sinn aller unserer wissenschaftlichen Termini und Thesen in der Voraussage oder Erwartung zukünftiger Inhalte sucht; was ihn aber von den beiden letztgenannten Philosophen prinzipiell unterscheidet, das ist die Lehre vom Relations- als einem Aktbewußtsein und seine Konsequenzen, wo Hobbes und Hume nur eine assoziativ bedingte Aufeinanderfolge von Vorstellungsinhalten kennen.

Hume.

I. „Impressionen" und „Ideen".

Obgleich er die Konsequenzen seiner eigenen Anschauungen nicht voll übersah und insbesondere die Schwierigkeiten und Probleme nicht überblickte, die sich aus ihnen ergaben, die Paradoxien, in die sie ihn gerade den von ihm so hochgehaltenen Ansichten des gesunden Menschenverstandes gegenüber

[1] Aus den obigen Ausführungen geht zugleich hervor, daß und warum ich der Darstellung Erich Cassirers (Berkeleys System, Gießen 1914) nicht ganz zustimmen kann. Er platonisiert Berkeley zu sehr (im Sinn und Geist eines neukantisch interpretierten Plato). Berkeley kennt keine „Realität der Idee", kein „Sein der Idee", das „der Schöpfertätigkeit des erkennenden Geistes als äußeres und fremdes und souveränes Urbild gegenübertritt", wenn auch manche Zitate aus Plato oder platonisierende Wendungen, die aus der Neigung der „Siris" überall historische Analogien seiner Ansicht im fernen Altertum zu finden sich erklären, diese Deutung nahezulegen scheinen. Er kennt nur neben dem gegebenen oder wahrgenommenen Stoff der Ideen den lebendigen Vorgang des erlebten Denkens, dem das göttliche Denken nun freilich als eine Art Vorbild oder Urbild — wie das gesprochene dem ve standenen Wort — entspricht.

verwickeln mußten, hat Locke doch das unbestreitbare Verdienst, die Grundlagen einer streng empiristischen Erkenntnislehre klar und scharf formuliert zu haben. Alles Erkennen muß beginnen mit einem unmittelbaren Bewußtwerden, einem unmittelbaren Gegebensein von Inhalten, von „Ideas“ im Lockeschen, „Perceptions“ im Humeschen Sprachgebrauch. Kennen wir diese Inhalte vollständig, kennen wir also die letzten unterscheidbaren Elemente, aus denen sich unser Bewußtseinsleben überhaupt zusammensetzt und in die es sich zerlegen läßt, so kennen wir das gegebene Material zu dem sich alle unsere Gedanken, Begriffe und Erkenntnisse, einschließlich der abstraktesten Erzeugnisse der Wissenschaft nicht anders verhalten können, wie das fertige Haus zu den Bausteinen, die Worte der Sprache zu den 24 Buchstaben des Alphabets. Das Denken, der Verstand, schafft niemals Inhalte, er verbindet oder verknüpft nur die Inhalte, die uns in innerer und äußerer Wahrnehmung (beides als passives Aufnehmen gedacht), ohne daß wir sie beliebig vermehren oder vermindern, schaffen oder vernichten könnten, gegeben werden. Mit diesen Ideen ist daher auch die Schranke unseres Urteilens und Schließens bezeichnet: Urteilen bedeutet, jene Inhalte in bezug auf ihre Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung, also in bezug auf ihre Relationen, ihre Beziehungen zueinander prüfen. Diese Prüfung kann nur an den Inhalten selbst, also durch Wahrnehmung geschehen, alles was in unserer Erkenntnis über diese einzelnen wahrgenommenen Inhalte hinausgeht, alles Allgemeine kann nur durch Verallgemeinerung des am Einzelnen Gefundenen gewonnen worden sein.

Dieser Lockesche Erkenntnisbegriff wird von Hume aufgenommen und zugleich mit höchstem kritischen Scharfsinn in seine letzten Konsequenzen entwickelt.

Die erste Aufgabe der Erkenntnistheorie, die sich schon für Locke aus seinen Prinzipien ergab, war die vollständige Aufzählung und Klassifikation der gegebenen Bewußtseinsinhalte. Sie führte bei ihm zunächst zu der Unterscheidung der beiden Hauptgruppen der ideas of sensation und reflexion, dann weiter zur Einteilung der Inhalte in solche, die uns durch einen Sinn, durch mehrere Sinne, durch reine Selbstwahrnehmung, durch Sensation und Reflexion dargeboten werden. Eine erste unklare Vermischung aber machte sich hier bei Locke bereits geltend: es blieb unklar, ob und wie weit die Einteilung eine rein phänomenologisch-deskriptive war, also nur auf der Beobachtung und Vergleichung der Inhalte selbst beruhte, wie weit sie auf einer Beurteilung der Inhalte in bezug auf ihre angeblich verschiedenen Ursachen fußte, sie mit Hinsicht auf diese Ursachen in verschiedene Klassen zusammenfaßte. Hier liegt ein Punkt, in dem Hume überall an gedanklicher Schärfe Locke überlegen ist: er ist sich klar darüber, daß jede Einteilung der Ideen nach „Ursachen“ einen über das unmittelbar Gegebene selbst hinausgehenden Schluß enthält, der selbst erst der Rechtfertigung durch das Gegebene bedarf, er sucht daher überall den rein deskriptiven Standpunkt zunächst streng festzuhalten.

Allen übrigen Einteilungen — auch der von Locke übernommenen in Ideen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung — läßt nun Hume nicht nur räumlich, sondern auch logisch die Einteilung der Bewußtseinsinhalte in Impressionen und Ideen im engeren Sinn vorausgehen. Die Unterscheidung hatten, wie früher erwähnt, schon Locke, dann mit größerem Nachdruck Berkeley eingeführt. Beide bedienten sich ihrer, um den Einwand abzuwehren, daß die Lehre, die Naturwissenschaft habe es mit „Ideen“ zu tun, die Körperwelt auf die Stufe der bloßen Einbildung herabsetzte, den Unterschied zwischen körperlicher Wirklichkeit und Phantasiebild verwische. Im Gegensatz zu Locke aber betont Hume ausdrücklich, daß es sich für ihn in dieser Klassifikation um eine Einteilung der Inhalte selbst, nicht der Art ihrer Erzeugung in der Seele handelt[1], weshalb er auch das ganze Gewicht auf die Beschreibung jenes Unterschieds in den bekannten Wendungen (die Impressionen sind fester, beständiger, klarer, lebhafter, kräftiger, die Ideen dagegen schwach, matt, dunkel, unbeständig usw.) legt.

Die fundamentale Stellung und Bedeutung des Unterschiedes und Verhältnisses von „Eindruck“ und „Vorstellung“ benutzt Hume nun zunächst, um der Polemik gegen die „angebornen Ideen“ einen klareren und schärferen Sinn zu geben. Wie jedes beliebig gewählte Beispiel zeigt, können wir jeden gegebenen Eindruck in Form einer Idee, eines Erinnerungsbildes, wieder ins Bewußtsein rufen; umgekehrt jede Idee, jede Vorstellung gibt sich als Abbild, Kopie, Nachbild einer Impression: die erinnerte oder vorgestellte Farbe als Abbild der gesehenen, der vorgestellte oder erinnerte Affekt als Abbild des erlebten. Jeder Impression entspricht eine sie abbildende Idee im menschlichen Geiste und umgekehrt jede Idee gibt sich als Abbild eines Eindrucks, wenigstens wenn wir die letzten einfachen Elemente betrachten, in die wir unsere Ideen zerlegen können. Neue Vorstellungen kann der Geist nur insofern bilden, als er die Ideen in ihre unterscheidbaren und trennbaren Teile zerlegen und diese Teile zu neuen Ganzen verbinden kann. Er kann die Vorstellung eines goldenen Berges bilden, ohne einen solchen gesehen, also die zugehörige Impression gehabt zu haben, aber er muß Berge und Gold gesehen haben, um die betreffenden Ideen zu jener Phantasievorstellung verknüpfen zu können. Alles Vorstellen ist ein Reproduzieren von Wahrnehmungsinhalten, wenigstens in den Elementen, original kann nur die Art sein, wie diese Elemente verbunden werden. Alle unsere Vorstellungen müssen also in ihren Elementen aus der Wahrnehmung stammen, alle unsere Worte und Begriffe, sofern sie nicht leere Worte sein, sondern vorstellbaren Inhalt haben sollen, können nur einen Sinn haben, der sich in unserer Wahrnehmung, unserer direkten, gegebenen Erfahrung nachweisen läßt. Verstehen wir unter dem „Angeborenen“ das Ursprüngliche im Sinn des nicht einem andern Nachgebildeten, so sind in dieser Bedeutung alle unsere Eindrücke und nur diese

[1] Treatise (Understanding I), 1, Anmerkung.

„angeboren", alle unsere Ideen „erworben".[1] Das Angeborensein nimmt den präziseren Sinn des Urbildes oder Originals, das Erwerben den des Reproduzierens und Verbindens des Reproduzierten an. Erst damit werden alle Begriffe im engsten und eigentlichsten Sinn „empirische" Begriffe. Als solche müssen sie nachgewiesen, d. h. ihr Inhalt in direkter Wahrnehmung aufgezeigt werden, wenn sie überhaupt „bestimmte", sinnvolle Begriffe sein sollen. Daher lautet Humes Frage gegenüber den ihm problematischen Begriffen der (äußeren) Existenz, der Substanz, der Kausalität stets nach den „Impressionen", denen diese Ideen zugehören.

Zweitens dient Hume die vorausgeschickte Unterscheidung der Impressionen und Ideen dazu, den Begriff der „Reflexion" und die Unterscheidung der Ideen der Sensation und Reflexion, der äußeren und „inneren" Wahrnehmung gleichfalls auf eine festere und rein deskriptiv-empirische Basis zu stellen. Unter der Reflexion verstehen wir zunächst das Bilden oder Haben von Vorstellungen (die voraufgegangene Eindrücke „reflektieren"[2]), die Eindrücke oder unmittelbaren Erlebnisse nun, die an diese Vorstellungen wieder sich knüpfen oder auf sie sich aufbauen — Hume nennt als Beispiel den Affekt der Furcht oder der Hoffnung, des Verlangens oder Abscheus, die als Folgeerscheinungen als zukünftig vorgestellter Lust oder Unlust sich einstellen — bezeichnen wir im weiteren Sinn als Eindrücke der Reflexion, Eindrücke, die ein Bewußtseinsleben voraussetzen, das nicht nur wahrnimmt, sondern auch Wahrnehmungen als Vorstellungen reflektiert. Die Eindrücke der Selbstwahrnehmung gehen danach nur den ihnen entsprechenden Vorstellungen voran, während sie Vorstellungen der Sensation nachfolgen und in ihnen ihren Ursprung haben.[3] Man sieht: ein „kausales" Moment geht danach in die Definition der Ideen der Reflexion in gewissem Sinn ein. Aber dies Moment besteht nicht wie bei Locke in der Herkunft der Ideen aus einer unbekannten Seele, einem Ich als tragender Substanz, der die körperlichen Substanzen als Ursachen der Ideen der Sinneswahrnehmung gegenüberstehen, sondern in der durch direkte Erfahrung konstatierbaren Beziehung der Eindrücke der Reflexion auf die Vorstellungen, die reflektierten Ideen, in der regelmäßigen Abhängigkeit der ersteren von den letzten, die die Erfahrung feststellt, soweit sie dergleichen Abhängigkeiten überhaupt festzustellen vermag. An die Stelle der erschlossenen Abhängigkeit von einer unbekannten Seelensubstanz ist die empirisch erkennbare Abhängigkeit von den Ideen im engern Sinn getreten und zugleich der Weg schon vorgezeichnet für die Auflösung der „Seele" selbst oder des Ich in eine Summe von Perzeptionen, nämlich der Vorstellungen (Erinnerungs- und Phantasiebilder) und der von ihnen abhängigen Impressionen. Das Bewußtseinsleben, soweit es sich aus diesen Inhalten zusammensetzt, ist das im eigentlichen Sinn „Psychische".

[1] Enquiry, Abschn. 2, Anmerkung.
[2] Treatise (Understanding) I, 1.
[3] a. a. O. I, 3.

Wenden wir uns drittens zu der Art, wie nun Hume den Unterschied der Eindrücke und Vorstellungen positiv bestimmt, so ergibt sich zugleich, wie er den Unterschied zur Lösung des Problems der Wirklichkeitserkenntnis und damit des Existenz-, des Kausalbegriffs und des Begriffs der numerischen (dinglichen) Identität benutzt.

Von den Wendungen, in denen Hume den Unterschied der Eindrücke und Vorstellungen zu beschreiben versucht, war schon die Rede: die Impressionen haben mehr Festigkeit, Konstanz, Solidität, Klarheit, Kraft, Lebhaftigkeit, Intensität. Doch betont er ausdrücklich bei Gelegenheit, daß die Mannigfaltigkeit dieser Worte keine exakte Beschreibung, sondern nur einen Hinweis geben soll auf den tatsächlich vorhandenen Unterschied[1], der im Grunde jedermann bekannt und von jedermann erlebbar ist. Andererseits sind nun eine gesehene und eine vorgestellte Farbe inhaltlich einander gleich — die eine ist ja die Kopie, das Abbild der andern. Es ist der gleiche Inhalt, verschieden in der Art seines Erscheinens, seines Erlebtwerdens — „the manner of its being conceived.“[2] Von den eigentlichen Inhaltsunterschieden trennt also Hume diesen Unterschied in der Art und Weise, wie derselbe Inhalt vorgestellt, erlebt, vollzogen wird: einmal ist der Vollzug der Vorstellung ein energischerer, lebhafterer, einmal ein matterer, schwächerer. Aus diesem Unterschied in der Art des Vorstellens aber wird schließlich bei Hume noch ein Drittes: die gesehene Farbe wird anders erlebt, anders gefühlt oder empfunden — „it feels differently“[2] — als die vorgestellte, sie mutet uns anders an, nimmt uns stärker gefangen oder in Anspruch, wirkt stärker auf unser Gefühl. Aus der größeren „Intensität“ der Impression wird das auf den Eindruck im Unterschied zur bloßen Vorstellung sich richtende Gefühl des Glaubens, the feeling of belief. Man beachte nun, daß Hume mit Absicht und Bewußtsein nicht scharf zwischen der „Lebhaftigkeit“ oder „Kraft“ der Vorstellung als Eigenschaft oder Beschaffenheit derselben und dem auf die Vorstellung gerichteten „Gefühl“ des Glaubens scheidet, nicht unvermerkt geht ihm eins in das andere über, sondern er bemüht sich in seinen Ausdrücken überhaupt, keine scharfe Grenze aufkommen zu lassen zwischen der Vorstellung und dem ihr zukommenden Vorstellungscharakter einerseits, dem an die Vorstellung gehefteten Gefühl andererseits. Die Stärke oder Intensität der Impression ist eigentlich ihre Eindrucksfähigkeit, also die Stärke des Gefühlseindrucks, den sie auf uns macht, die „Konstanz“ ist ihr sich uns Aufdrängen und Festhalten, das Festhalten und Inanspruchnehmen unseres Gefühls, die Lebhaftigkeit ist eigentlich die größere Gefühlsnähe des „Eindrucks“. Zwischen Eigenschaften der Ideen selbst und Gefühlswirkungen auf uns kann nach Hume gar nicht ein scharfer Schnitt gezogen werden — es würde dieser Schnitt ja auch wie man leicht sieht, eine scharfe begriffliche Scheidung zwischen fühlendem Ich und wahrgenommenem Gegenstand,

---

[1] Enquiry V, 2; Treatise (Understanding) I, 7.

[2] a. a. O., III, 7.

zwischen subjektiver und objektiver Seite des Bewußtseins voraussetzen, die Hume, wie man sich erinnert, gerade ablehnt. Die Sphäre des Ich oder der Selbstwahrnehmung, der Reflexion, ist die der Ideen und dessen, was sich an Impressionen, nämlich an Gefühlen, Affekten, Strebungen an sie sich knüpft. Die Ideen und diese Impressionen — die „Gefühlstöne" der Empfindungen und Vorstellungen möchte man mit einem Ausdruck aus der neueren Entwicklung der Psychologie sagen und ihre weiteren Gefühlsfolgen — schmelzen zu einem natürlichen Ganzen zusammen, ja eigentlich ist es der Gefühlston des belief, der die gesehene und die nur vorgestellte Farbe unterscheidet.

Der Eindruck ist „lebhafter", „eindrucksvoller", als die Idee: Hume betrachtet also den Unterschied in gewissem Sinn als einen graduellen, der Steigerung unterworfenen, nicht als einen absoluten. Nicht, als ob wir nicht in der weitaus größten Anzahl der Fälle Wahrnehmung und bloße Vorstellung klar auseinander zu halten vermöchten, aber es gibt Mitteldinge zwischen beiden oder es gibt Vorstellungen, denen mehr oder weniger die Eindrucksfähigkeit oder Lebhaftigkeit der Wahrnehmung eignet, die sich in bezug auf das an sie sich heftende belief der Wahrnehmung annähern. Solche Annäherung bemerken wir z. B., wenn wir die echte Erinnerung mit dem bloßen Phantasiebild vergleichen. Und wie hier auf eine Idee ein gewisser Grad von dem Beliefcharakter der Wahrnehmung übergeht, so nimmt in anderen Fällen die mit einer Wahrnehmung assoziativ eng verbundene hinzutretende Vorstellung an dem Beliefgefühl jener mehr oder weniger teil; auf die Vorstellung der Hitze z. B., die sich unwillkürlich beim Anblick des Feuers einstellt, geht das Gefühl des Glaubens über, das den Anblick des Feuers selbst begleitet, sie bildet mit dem Anblick ein Vorstellungsganzes, das die Eindringlichkeit der Wahrnehmung hat.

Hier stehen wir an dem Punkt, der Hume die Anwendung des unmittelbar gegebenen Unterschieds von Impressionen und Ideen zur Lösung des Problems, das im Begriff der Außenwelt, der Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins für seinen Phänomenalismus liegt, gestattet. Auf die Frage nach der Bedeutung des Wortes „Existenz" muß Hume notwendigerweise zunächst ebenso antworten wie Berkeley: esse est percipi (a. a. O. II, 6). Ein besonderes, von dem wahrgenommenen Inhalt abtrennbares Moment, eine Eigenschaft der Existenz gibt es nicht (so wenig wie es zwischen „Ursache" und „Wirkung" ein sichtbares Band gibt, außer der zeitlichen Folge) wenigstens können wir es uns nicht zur Gegebenheit bringen. Einen Gegenstand vorstellen und ihn als existierend vorstellen, ist also einerlei oder Vorgestelltsein und Sein ist dasselbe. Nun sprechen wir aber von der Fortexistenz eines Dinges, das wir im Augenblick nicht wahrnehmen, wir behaupten die Wirklichkeit eines wahrnehmbaren Gegenstandes, obgleich wir im Augenblick streng genommen nur die Existenz der ihm entsprechenden Idee behaupten dürften, wir „erschließen" unter Umständen — auf dem Umweg über angenommene Kausalzusammenhänge — die Existenz eines im Augenblick nicht wahrgenommenen Dinges. Für

alles das liefert Hume die Erklärung die Übertragung des Beliefgefühls von der Wahrnehmung auf die Erinnerung und von der wahrgenommenen Ursache auf die vorgestellte Wirkung.

Man beachte nun eins: Berkeley zeigt, daß dem Begriff der Existenz kein aufzeigbarer Sinn entspricht, dem wir von der Idee, die wir als existierend bezeichnen, zu trennen vermöchten, daß daher der Begriff einer Wirklichkeit außerhalb und unabhängig von allen Ideen sinnlos ist. In dieser Hinsicht ist auch Hume nicht anderer Meinung. Auch für ihn ist der Terminus „Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins“ ein sinnleeres Wort — etwas ebenso Unvorstellbares, können wir etwa vergleichsweise sagen, wie ein Ton oberhalb der Hörgrenze oder wie eine ultraviolette Farbe.[1] Aber etwas anderes läßt sich aufzeigen und zur Gegebenheit bringen: der Glaube an die Wirklichkeit oder Fortexistenz der nicht gesehenen, sondern nur vorgestellten Farbe, Form oder Bewegung. Dieser Glaube ist das von der Impression auf das Erinnerungsbild, von der wahrgenommenen Ursache auf die vorgestellte Wirkung sich übertragende Beliefgefühl, der relative Impressionscharakter dieser bloßen Ideen. Man sieht hier deutlich die verschiedene Richtung des Berkeleyschen und Humeschen Philosophierens: Berkeleys Ziel ist es, die Falschheit und Sinnlosigkeit der Annahme einer Außenwelt zu erweisen, Hume zeigt aus seinen Prinzipien heraus, daß die Frage, ob eine Außenwelt existiert oder nicht unbeantwortbar ist, dann aber, nachdem er hier den skeptischen Standpunkt begründet hat, beginnt für ihn sofort eine neue Aufgabe: die unbestreitbare Tatsache unseres Glaubens an die Außenwelt psychologisch zu erklären. Diese psychologische Erklärung liefert jene relative Übertragung des Glaubensgefühls von den Impressionen auf bestimmte mit ihnen zusammenhängende Ideen.

Ganz ebenso verfährt Hume mit dem Begriff der dinglichen Identität. Die Kohärenz und relative Beharrlichkeit gleichartiger Eindrücke läßt uns aus der Aufeinanderfolge getrennter ähnlicher Eindrücke ein kontinuierlich existierendes Ding machen, die Lücken durch entsprechende Vorstellungen ausfüllen, so den Gedanken „desselben“ fortexistierenden Dinges entstehen. Auch hier handelt es sich nicht um den Nachweis der Wahrheit oder Falschheit der Annahme identischer Dinge, sondern um die psychologische Erklärung des Glaubens an dieselben. Endlich der notwendige Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung: Wir sehen kein Band der Notwendigkeit zwischen Feuer und Wärme, aber die durch so und so viel Erfahrungen gestärkte Assoziation hat zur Folge, daß wir uns genötigt, gezwungen fühlen, von dem einen in Gedanken zur andern überzugehen. Dieser gefühlte Zwang, der

[1] In von seinem Standpunkt aus verständlicher Weise lehnt es Hume ab, den Gedanken, daß ein Wahrnehmungsinhalt existiere, ohne wahrgenommen, genauer ohnes von einem Ich wahrgenommen zu werden, mit Berkeley als in sich widerspruchsvoll zu bezeichnen (a. a. O., IV, 2). Das von einem Ich Wahrgenommenwerden bedeutet ja für ihn nur das Hineingehören des fraglichen Inhalts in jenes Bündel von Perzeptionen, das wir ein „Ich“ nennen.

als Folge des Assoziationsmechanismus psychologisch erklärt werden kann, ist der Glaube an die notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung (a. a. O. III, 14).

2. Die Lehre vom Wissen.

Die atomistische Auffassung des Bewußtseinslebens, zu der schon Lockes Bewußtseinsanalyse seine Zerlegung alles Bewußtseins in die letzten einfachen Ideen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung, die sich zum fertigen Gebilde der Wissenschaft und des seelischen Lebens wie die Bausteine zum fertigen Haus, wie die Buchstaben zu den Wörtern der Sprache verhalten, ihn geführt hatte, erscheint bei Hume zur letzten Konsequenz gesteigert. Es gibt für alles Bewußtsein, für alle Erkenntnis nur „einfache" und „zusammengesetzte" Inhalte, der Gegensatz des Einfachen und Zusammengesetzten ist ein klarer und überall anwendbarer, die Analyse ist ein „Zerlegen" im eigentlichsten Sinn, das das zu Analysierende — zu Klärende, zu Verdeutlichende — bis zu den letzten einfachen Elementen ebenso zerspaltet und wieder aus ihnen aufbaut, wie der Anatom den Muskel in seine letzten einfachen Fasern zerlegt. Eine deskriptive Anatomie des Bewußtseinslebens führt uns zu den letzten einfachen Inhalten, deren wir uns unmittelbar wahrnehmend bewußt sind, die demnach das nicht weiter zurückführbare gegebene Material aller unserer Erkenntnis bilden. Daraus ergibt sich weiter, daß das Bewußtseinsleben im ganzen nur in einer Summe, einer Abfolge dieser Inhalte oder Perzeptionen bestehen kann, daß das Bilden neuer Inhalte des Bewußtseins, insbesondere also das Bilden neuer Begriffe nur in neuen Zusammenstellungen der gegebenen einfachen Inhalte besteht, endlich, daß alle wahrnehmbaren oder vorstellbaren Gegenstände, sofern sie nicht einfach und einheitlich sind, auch in eine Mehrheit voneinander trennbarer Elemente in der Vorstellung sich müssen zerlegen lassen. Der von Hume oft wiederholte und eingeprägte Satz, daß von einer Zusammensetzung eines Gegenstandes aus verschiedenen Teilen nur da die Rede sein dürfte, wo wir die betreffenden Teile unterscheiden und durch die Einbildungskraft, also in der Vorstellung voneinander trennen könnten, ist ein äußerst bezeichnender Ausdruck für den Gedanken, daß die Analyse ein einfaches Zerlegen in Teile, die das Zusammengesetzte in seiner Struktur verdeutlichende Synthese ein einfaches Summieren ist, die durch Analyse gewonnenen, herauspräparierten Ideen das keiner weiteren Zurückführung bedürftige und fähige Erkenntnismaterial sind

Als selbstverständliche Konsequenz ergibt sich zunächst, daß Hume sich der Berkeleyschen Abstraktionslehre anschließt, aber noch über sie hinausgeht: die Dreiecksform im allgemeinen ist kein vom Dreieck trennbares, für sich vorstellbares Element, es gibt keine allgemeinen Ideen, sondern nur individuelle und konkrete Bewußtseinsinhalte. Als Schwierigkeit bleibt die Frage der unselbständigen Merkmale — der Farbe der vor mir liegenden farbigen Figur, der Höhe und Klangfarbe eines Tones — übrig. Klangfarbe

und Höhe sind nicht trennbare und für sich vorstellbare Inhalte, der Ton, die farbige Figur sind also letzte einfache Ideen. Das Problem wird gelöst durch die distinctio rationis, die Ähnlichkeitserkenntnis in bestimmter Hinsicht. Eine Kugel von schwarzer Farbe ist ein einheitlicher Inhalt, in dem wir nicht Farbe und Form als zwei verschiedene Inhalte voneinander trennen können, aber wir können in unserer Vorstellung der schwarzen eine weiße Kugel hinzufügen und auf die spezifische Ähnlichkeit beider miteinander achten oder, was dasselbe bedeutet, sie als „Kugel" beurteilen, erkennen. Das Achten auf ein unselbständiges, nicht für sich vorstellbares „Merkmal" ist, genau betrachtet, ein solches mit Hilfe der Reflexion, der anknüpfenden Vorstellung vor sich gehendes Beurteilen der Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen einfachen Inhalten. Es gibt also im Grunde nur die „einfachen Ideen", die letzten Elemente des Bewußtseinslebens, die sich einerseits, indem sie raumzeitlich aneinanderrücken, zu Ganzen, zu zusammengesetzten Ideen zusammenfügen (Kontiguität der unterscheidbaren, also trennbaren Elemente), andererseits untereinander mannigfaltige Ähnlichkeitsbeziehungen aufweisen, die uns veranlassen, reflektierend den einzelnen Inhalt mit diesen und diesen andern vorgestellten Inhalten zu konfrontieren und um jener Ähnlichkeit willen mit dem gleichen Namen zu belegen, sie also als Inhalte derselben „Art" oder gleichen „Merkmals" zu beurteilen.[1]

Ebenso und aus den gleichen Gründen folgt Hume den Spuren Berkeleys in der Raum- und Zeitlehre. Die Unterscheidung zwischen Ausdehnung und

[1] Daß die Humesche Abstraktionstheorie von verschiedenen Gesichtspunkten aus angreifbar ist, ist sicherlich nicht zu bestreiten. Ich erinnere hier nur kurz an die moderne Erneuerung der Lehre, daß Abstraktion „Ähnlichkeitserkenntnis in verschiedener Hinsicht" sei durch Cornelius („Psychologie als Erfahrungswissenschaft", Leipzig 1897, S. 50ff.) und an die Diskussion der Frage zwischen Lipps („Über Gestaltqualitäten", Ztschr. f. Psych. 1900), Mally (Abstraktion und Ähnlichkeitserkenntnis", Arch. f. Phil. 1900) und Cornelius (Ztschr. f. Psych.), erwähne endlich meinen Versuch, die Corneliussche Abstraktionstheorie weiterzubilden („Prinzipien der Erkenntnislehre", 1913, S. 126). Doch muß man bei dieser Kritik den eigentlichen Sinn und die Absicht der Humeschen Lehre von der distinctio rationis im Auge behalten, was mir in Meinongs bekannter Schrift (Hume-Studien), deren sachliche und historische Bedeutung ich nicht herabsetzen will, nicht immer der Fall zu sein scheint. Nach Meinong könnte für Hume, da Qualität und Grad der Qualität nicht voneinander trennbar sind, „rosenrot" und „rot" nicht unterscheidbar sein. Unter „rot" kann hier zweierlei verstanden werden. Erstens das gesättigte oder intensive Rot im Gegensatz zum Rosa. Dies kann vom Rosa unterschieden und getrennt werden, bzw. umgekehrt ausgedrückt: beide können nur durch Kontiguität verbunden sein. Oder das „Rotmoment", das abstrakte Merkmal der Röte, das im Rosa, wie im gesättigten Rot steckt, im Gegensatz zu dem „Weißmoment" im Rosa. Dies Rotmoment, würde Hume sagen, ist von jenem Weißmoment nicht zu trennen, das Rosenrot ist eine einfache Idee. Aber die rosenrote Farbe ist einerseits mit dem gesättigten Rot, dem Scharlachrot, dem Karmoisin usw., andererseits mit Weiß und Grau durch Ähnlichkeit verbunden, während diese letztere Ähnlichkeit mit Weiß und Grau für gesättigtes Rot nicht besteht. Hier liegt der Unterschied der abstrakten Merkmale, der also eigentlich ein Unterschied (jetzt im eigentlichen Sinn: eine Trennbarkeit!) der verschiedenen durch Ähnlichkeitsassoziation mit dem beurteilten Inhalte verbundenen einfachen Ideen ist.

raumerfüllender Qualität ist eine bloße Unterscheidung der distinctio rationis, der Raum an sich daher, der „leere" Raum daher kein für sich vorstellbares Objekt, daher kein wirklicher Gegenstand — wie bei Berkeley wird der Raum mit dem abstrakten oder allgemeinen Begriff der Ausdehnung, den wir den tastbaren und sichtbaren ausgedehnten Inhalten entnehmen, identifiziert. (Ist es in der kontinentalen Philosophie die eigentliche Realität des den Dingen vorhergehenden Raumes, die die Ausdehnung zum „Attribut" der körperlichen Substanz macht, so ist es in der englischen Philosophie der Umstand, daß die Ausdehnung sich als bloßer abstrakter Begriff erweist, der scheinbar die Unmöglichkeit eines den Dingen vorhergehenden leeren Raumes erweist.) Noch weiter geht Hume in bezug auf den Begriff der Zeit: den Begriff der „Zeit" bilden wir im Hinblick auf die Folge, den Wechsel unserer Ideen, es ist die zeitliche Folge, das Nacheinander ein abstraktes Merkmal (durch distinctio rationis festgestellt) dieses Wechsels. Daraus ergibt sich, daß wir auf das Ruhende, Beharrende, sich Gleichbleibende, den Begriff der Zeit erst übertragen, wir müssen das sich Gleichbleibende erst in eine Reihe fiktiver Phasen, die aufeinander folgen, zerlegen, ehe wir von seiner Existenz in der Zeit mit Sinn sprechen können. Hier und in der (gleichfalls von Berkeley übernommenen) Polemik gegen die unendliche Teilbarkeit von Raum und Zeit, der Zusammensetzung der Continua aus qualitativ (durch Farbe, Härte) sich voneinander abhebenden punktuellen Einheiten zeigt sich am deutlichsten die Konsequenz des Humeschen Empirismus: Nur wenn wir in der Erfahrung an einem Gegenstand ein Merkmal finden, dürfen wir es ihm zuschreiben, nur sofern und soweit wir in einem Inhalt Teile finden oder unterscheiden, und das heißt genauer in der Vorstellung voneinander trennen können, dürfen wir davon reden, daß diese Teile in ihm enthalten sind.

Die Einteilung der zusammengesetzten Ideen in Modi, Substanzen und Relationen übernimmt Hume von Locke, konsequenter aber als bei letzterem werden die Modi und Substanzen als bloße Zusammenstellungen, Summierungen einfacher Ideen, mit Berkeley der Gedanke des „substanziellen Trägers" als unverifizierbar abgelehnt. Was aber die Relationen anlangt, so werden sie als eine „General appearance", eine allgemeine Erscheinungsweise der Dinge bezeichnet, genauer eine Erscheinungsweise, die sich unserer Wahrnehmung darstellt, wenn wir zwei Ideen miteinander „vergleichen" und das heißt wiederum nichts weiter als: wenn wir sie zusammenstellen, uns ihrer zugleich, zusammen bewußt werden, sie zu einem Ganzen verbinden. „Gleichheit" z. B. ist ein bestimmter Charakter eine bestimmte Erscheinungsweise, mit der sich zwei Bewußtseinsinhalte zusammengestellt unserem Bewußtsein darstellen.[1]

Besteht nun unser Bewußtseinsleben, unser Erkennen im weitesten Sinn des Wortes und alles, was es umfaßt, aus einer Summe, einer Folge von Bewußtseinsinhalten, so ist diese Folge doch nicht regellos und beliebig oder

[1] Vgl. a. a. O. II, 4. „The very idea of equality is that of such a particular appearance corrected by juxta position or a common measure."

zufällig, sie folgt vielmehr bestimmten Prinzipien oder Regeln. Diese Regeln oder Prinzipien gehen zurück auf die zwischen den Perzeptionen bestehenden „natürlichen Relationen" und führen auf die assoziativen Zusammenhänge. Die „natürlichen Beziehungen" zwischen den Ideen sind die Beziehungen, deren wir uns nicht nur bei willkürlicher Zusammenstellung zweier Ideen bewußt werden, sondern die ihrerseits schon als Anlaß wirken, überhaupt zwei Inhalte miteinander zu verknüpfen, die auch ohne unseren Willen zwei Ideen für unser Bewußtsein miteinander verbinden. Die natürliche Verbindung — die „connexion" oder „association" — der Vorstellungen ist der Anlaß, der Grund dafür, daß wir die betreffenden Vorstellungen tatsächlich miteinander verbinden — unite — eventuell sogar wider unseren Willen genötigt fühlen, es zu tun. Als solche natürlichen Beziehungen erweisen sich Ähnlichkeit und Kontiguität — raumzeitliche Verknüpfung. Selbstverständlich will Hume, wenn er diese Beziehungen als zwischen den Inhalten bestehende Relationen bezeichnet, nicht etwa von ihrem Bestehen unabhängig von ihrem Bewußtwerden reden, auch sie sind „appearances", Tatbestände des Bewußtseins. Aber wo zwei Ideen durch ein solches Band verknüpft sich unserm Erleben darstellen, zieht auch die eine die andere nach sich; verknüpfen sie sich, auch ohne erst willkürlich zusammengestellt zu sein; jene natürlichen Relationen sind mit anderen Worten die Grundlagen der Assoziationsgesetze, sie begründen die Ähnlichkeits- und Erfahrungsassoziation. Die Bedeutung, die die Assoziationsgesetze und der Begriff der Assoziation für die Humesche Philosophie haben, die Stellung, die sie in ihr einnehmen, wird ebenfalls ohne weiteres durchsichtig aus der atomistischen Struktur des ganzen Bewußtseinslebens: Nachdem das ganze Bewußtsein in eine Summe aufeinander folgender Ideen zerlegt ist, bleibt nur noch die Frage nach den Prinzipien, denen zufolge nun diese einzelnen, getrennten Ideen sich miteinander verbinden, die Bausteine sich zum Ganzen des Gebäudes zusammenfügen.

Sind die einfachen, nicht weiter zerlegbaren Ideen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung das feste, gegebene und unveränderliche Material der Erkenntnis, so kann alle „Tätigkeit" des „Denkens", Urteilens, Schließens nur in einem Aufeinanderbeziehen und Vergleichen der Vorstellungsinhalte bestehen und das Ziel des Denkens (reason) nur das Auffinden der Relationen zwischen jenen Inhalten sein (a. a. O. III, 2). Wir erkennen in verschärfter Form Lockes Erkenntnisbegriff wieder, demzufolge das Urteil die Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung zwischen unseren Ideen zum Gegenstande hat. Diese Relationen aber teilen sich in zwei Gruppen: die mit den Ideen selbst unveränderlich gegebenen und die veränderlichen Relationen. Die Ähnlichkeit oder Gleichheit zweier Farben, den Größen- oder Gradunterschied zweier Raumstrecken, zweier Zahlen erfassen, perzipieren wir unmittelbar angesichts der betreffenden Wahrnehmungsgegenstände, ja wir brauchen uns die betreffenden Inhalte nur vorzustellen, in der Erinnerung oder Phantasie die bloßen „Ideen" zu vergegenwärtigen, um diese ihre unveränderlichen Beziehungen zu erkennen. Die Beziehungen zweier Inhalte, die wir unmittelbar

durch Vergleichung ihrer bloßen Ideen feststellen, müssen auch für die zugehörigen Impressionen Gültigkeit besitzen, da ja die Ideen die adäquaten Abbilder jener Impressionen sind: auf dieser Tatsache, dieser Möglichkeit, Beziehungen der Eindrücke durch Vergleichung unserer bloßen Ideen festzustellen, beruht, wie Hume selbst betont, die Möglichkeit alles exakten „Wissens" (knowledge), d. h. aller einsichtigen, unbezweifelbar gewissen Wahrheitserkenntnis. Daß zweimal zwei vier ist, daß Sein und Nichtsein sich ausschließen, sind solche evidenten und unbezweifelbaren Erkenntnisse, Erkenntnisse von Beziehungen zwischen Gegenständen, die durch die Natur dieser Gegenstände unveränderlich bestimmt und daher an ihrer bloßen Vorstellung mit Gewißheit erkennbar sind. Die Begriffe der Evidenz, der Notwendigkeit und Unmöglichkeit, des Widerspruchs erhalten durch den Hinweis auf diese relations of ideas ihre empirische Definition. Der Widerspruch verwandelt sich bei Hume in einen anschaulich erfaßten Widerstreit, eine wahrgenommene (er betont ausdrücklich, daß die einfachen natürlichen Relationen uns ebenso direkt gegeben werden, wie eine gesehene Farbe, wie ein Wahrnehmungsinhalt) Unvereinbarkeit zweier Ideen, bzw. dieser Ideen mit einer bestimmten Relation, die Unmöglichkeit, sie in einer bestimmten „Erscheinungsweise" uns vorzustellen. Aus der Denkunmöglichkeit wird eine Vorstellungsunmöglichkeit[1], im Gegensatz zur kontinentalen Philosophie, die alle Notwendigkeit auf eine logische Denknotwendigkeit zurückzuführen strebt.

Den unveränderlichen oder vorstellungsnotwendig mit bestimmten Inhalten verbundenen stehen nun die veränderlichen — in der Vorstellung veränderlichen Relationen gegenüber, zu denen die raum-zeitlichen und dann weiter die auf sie sich aufbauenden Beziehungen der (dinglichen) Identität und der Kausalität gehören. Wir können auf jeden Inhalt jeden beliebigen anderen in Gedanken folgen lassen, wir können uns vorstellen, daß auf den Anblick des Feuers Kälte anstatt Wärme, auf den Zusammenprall zweier Kugeln nicht die Bewegung der gestoßenen Kugel, sondern irgend etwas anderes folgt. Wenn wir nun behaupten, daß zwischen Feuer und Wärme eine kausale, also eine notwendige Folge obwalte, daß die gestoßene Kugel sich in der Richtung des Stoßes fortbewegen müsse, so ist diese Notwendigkeit offenbar ganz anderer Natur, als die mathematisch-logische Notwendigkeit der vorbesprochenen relations of ideas. Dort handelt es sich um die einsichtig-notwendige Zugehörigkeit einer Relation, deren Bewußtsein aus der Vergleichung der Ideen entspringt, zu diesen Ideen, hier um die Zugehörigkeit eines Eindrucks zu einem anderen Eindruck, auf den er notwendigerweise folgen soll: die an sich für unsere Vorstellung veränderliche, hier aber als unveränderlich und notwendig gedachte zeitliche Beziehung beider Inhalte gibt zugleich die Möglichkeit, von einem Eindruck auf einen kommenden,

---

[1] Den treffenden Ausdruck gebraucht Lipps in einer Anmerkung seiner deutschen Übersetzung des Treatise.

von einer Tatsache auf eine andere Tatsache zu schließen, wenn wir uns daran erinnern, daß die Welt der Eindrücke ja eben die Welt des „Tatsächlichen", der Wirklichkeit im engen Sinn ist. So stellt Hume in der „Enquiry" den relations of ideas die matters of fact, die Tatsachenwahrheiten, dem Wissen um jene Relationen das „Wissen" um die Tatsachenbeziehungen, die uns ein Vorhersagen von Tatsachen, d. h. von Eindrücken gestatten, gegenüber.

Dazu kommt ein Zweites: Wie die Behauptungen über kausale Abhängigkeiten zwischen den Tatsachen der Wirklichkeit sich auf die Impressionen und ihren Zusammenhamg beziehen, so bedarf es auch stets der Kenntnis der Eindrücke, der Wahrnehmung und direkten Erfahrung, nicht der bloßen Vorstellung, um kausale Abhängigkeiten zu entdecken. Von der Ähnlichkeit zweier Farben, von der Größenbeziehung zweier Zahlen können wir uns überzeugen, indem wir die betreffenden Ideen lediglich in der Vorstellung, in der Phantasie miteinander vergleichen, dagegen kann uns kein bloßer Vergleich der betreffenden Vorstellungen zeigen, daß der Mensch im Wasser ertrinken muß, daß Feuer Wärme verbreitet usw., nur die Erfahrung, die Wahrnehmung kann uns darüber belehren, welche Impressionen zeitlich aufeinander zu folgen pflegen und welche nicht.

Die Tatsachen der Wahrnehmung aber, die Impressionen, sind einzelne individuelle Inhalte — aus solchen Inhalten, aus einer Summe von Perzeptionen setzt sich ja das ganze Bewußtseinsleben zusammen —, auf die Wahrnehmung einzelner Inhalte, bzw. ihrer zeitlichen Folge, gründen wir also eine Voraussage zukünftiger Folgen. Hier ergibt sich von selbst das Problem der Induktion: wie können wir auf die Beobachtung einzelner Tatsachen allgemeine Voraussagen zukünftiger Vorgänge stützen? Man beachte, wie das entsprechende Problem der Allgemeinheit der relations of ideas — Kants Problem: „wie sind synthetische Sätze a priori der Mathematik möglich? — sich für Hume scheinbar selbst durch die Unterscheidung der Impressionen und Ideen und den Abbildcharakter der Ideen löst: was wir durch Vergleich der bloßen Ideen an diesen eindeutig feststellen können, muß auch für die Impressionen gelten, da ja die ersteren getreue Abbilder der letzteren sind.[1] Ob zwei Impressionen zeitlich zueinander gehören können wir durch Vergleich der bloßen Ideen nicht eindeutig feststellen und ebensowenig, ob sie kausal voneinander abhängig sind, denn die kausale schließt die zeitliche Abhängigkeit ein.

---

[1] Treatise (Understanding) I, 1. Man darf aus Gründen, die sich von selbst aus dem Gesagten ergeben, nicht sagen, daß die mathematischen Sätze für Hume „analytische Sätze" im Sinne Kants wären. Hume kennt keine analytischen Sätze, er kennt nur unmittelbar durch wahrnehmenden Vergleich erkannte Relationen zwischen Inhalten, zu denen, wie erwähnt, auch die Relation des „Widerstreits" gehört. Nur insofern berühren sich Humes relations of ideas mit Kants analytischen Sätzen, als für Hume jene Relationen der Gleichheit usw. erst durch den Vergleich für unser Bewußtsein entstehen, und insofern nur für Ideen und Impressionen, sofern sie miteinander verglichen, sofern sie gedacht werden, gelten. Sie gelten, wie Kants analytische Sätze, nur für „gedachte Gegenstände" (Kant: für Begriffe), die Kausalurteile für die Eindrücke schlechthin, die wirklichen Gegenstände, die matters of fact.

In der Verbindung des Kausalproblems mit dem Induktionsproblem liegt das Spezifische und Bedeutsame der Humeschen Analyse des Kausalbegriffs. Zu einer Tatsachenerkenntnis, die über die bloße Konstatierung der einzelnen Erfahrungstatsache hinausgeht und die Voraussage zukünftiger Impressionen ermöglicht, führt nur (mittelbar oder unmittelbar) die Erkenntnis kausaler Beziehungen, andererseits wo wir eine kausale Beziehung als vorhanden behaupten, liegt in dieser Behauptung implizite der Schluß von einer Tatsache auf eine andere zukünftige. Die Frage nach der Berechtigung der Induktion fällt also zusammen mit der nach unserm Rechte, zwischen gegebenen Impressionen eine ursächliche Beziehung und weiter für jeden neuen Wahrnehmungsinhalt eine „Ursache" vorauszusetzen, mit der Frage nach dem Rechte, nach der objektiven Gültigkeit des Kausalbegriffs. Die Antwort, die Hume auf die letztere Frage gibt, war am Ende des letzten Abschnitts schon gestreift. Die Frage nach dem Recht des Kausalbegriffs führt zurück auf die nach der dem Begriff der Ursache zugehörigen Impressionen — eine solche aber gibt es nicht: wir nehmen nie mehr als das zeitliche Nacheinander von „Ursache" und „Wirkung" wahr, und zwar gleichgültig ob es sich um Impressionen der äußeren oder inneren Wahrnehmung handelt. Mit der letzteren Konstatierung wird zugleich die Berkeleysche und okkasionalistische Annahme zerstört, daß der Ursprung des Kausalbegriffs in der inneren Willenshandlung liege (Enquiry 7, 2)[1]. Die Feststellung, daß nie die einmalige, sondern erst die öftere Wahrnehmung der Folge zweier Impressionen uns dazu führt, sie als Ursache und Wirkung zu verknüpfen, lenkt auf die einzig übrig bleibende Lösung: der durch die sich bildende Assoziation, durch die Gewohnheit sich bildende gefühlsmäßige Zwang, von der einen Impression zur andern überzugehen, im Anschluß an die eine die andere vorzustellen, ist das Erlebnis, das unserer Behauptung der kausalen Verknüpfung zugrunde liegt, ist der „Glaube" an die Notwendigkeit der Aufeinanderfolge. Das allgemeine Kausalgesetz aber, das Gesetz, daß alles, was zu existieren anfängt, eine Ursache haben muß, der Grundsatz der Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens überhaupt, ist selbst nur und kann nur sein eine Erfahrungserkenntnis und besitzt lediglich die Gewißheit der Erfahrungsurteile — wie wir uns Feuer ohne Wärme, eine Ursache ohne die ihr erfahrungsgemäß zugehörende Wirkung vorstellen können, so auch ein Entstehen einer Sache überhaupt, dem keine andere als Ursache vorhergeht — die Überzeugung von der Wahrheit dieses Grundsatzes ist nur das Ergebnis der durch eine Fülle von Erfahrungen gestärkten Gewohnheit, für jeden neuen Vorgang eine Ursache zu finden.

Man hat Hume verschiedentlich den Vorwurf gemacht, daß er sich in einem offenkundigen Zirkel bewege. Er führe Kausalität auf Assozia-

[1] Von seinem Standpunkt aus v rwirft daher Hume mit Recht die okkasionali tische Unterscheidung zwischen „Ursache" im eigentlichen Sinn und Okkasion. Die Ursache kann nie etwas anderes sein, als die „Bedingung", auf die ein anderes notwendig folgt (a. a. O., III, 14).

tion zurück, setze dabei aber doch die Wirksamkeit der Erfahrungsassoziation, also eine bestimmte Kausalität als bestehend voraus. Aus der gegebenen Darstellung der Humeschen Lehre geht bereits hervor, daß dieser Vorwurf nicht berechtigt ist: Ein solcher Zirkel ist dann ein offenbarer logischer Fehler, wenn etwas bewiesen werden soll und das zu Beweisende zugleich im Beweis vorausgesetzt wird; aber Hume will nicht beweisen, sondern psychologisch erklären. Seine These ist gerade die, daß ein Beweis, eine Begründung (demonstration) irgendwelcher Kausalbehauptungen nicht möglich ist, hier beweisen wollen, würde bedeuten, die kausale Erkenntnis auf dieselbe Stufe mit den relations of ideas stellen, in deren Bezirk es allein eine einsichtige — intuitive und demonstrable — Gewißheit gibt.

Der Unterschied zwischen relations of ideas und kausalen Urteilen oder, wie wir dafür jetzt auch sagen können, der von Locke gemachte Unterschied der intuitiven oder demonstrativen und der sensitiven (Erfahrungs-) Erkenntnis ist ein absoluter, kein bloßer Unterschied des Grades. Auf der einen Seite gibt es ein einsichtiges Erfassen oder wirkliches Wissen — knowledge — auf der anderen nur ein unbegründbares blindes Glauben, auf der einen unbedingte echte Gewißheit — certainty —, auf der anderen bloßes sicheres, wenn auch vielleicht unerschütterliches sicheres Zustimmen — assurance, assent; auf der einen Seite Beweis — demonstration — auf der andern Bestätigung durch Erfahrung — proofs. Das Bewußtsein der Wahrheit einer Verstandeseinsicht wird gelegentlich als spontaner „Akt des Geistes", das eines empirischen Satzes dagegen als eine „Art von Empfindung" (sensation) charakterisiert. Durch diese scharfe Entgegensetzung erst wird die psychologische Theorie, daß alle empirische Erkenntnis auf Gewohnheit beruhe, möglich: „Die Gewohnheit kann uns lediglich zu einer falschen Vergleichung von Vorstellungen verleiten, dies ist das Äußerste, was wir uns als Wirkung der Gewohnheit vorstellen könnten. Dagegen kann sie unmöglich an die Stelle dieser Vergleichung treten oder einen Akt des Geistes hervorrufen, der seiner Natur nach einen solchen Akt voraussetzt" (a. a. O. III, 9). Wohl aber kann die Gewohnheit, die Wirkung des Assoziationsmechanismus, eine „Art von Empfindung" hervorrufen, nämlich jene Lebhaftigkeit und Aufdringlichkeit der Vorstellung, die — nicht etwa unseren empirischen Glauben an die Vorstellung bedingt, sondern mit ihm identisch ist.

Zugleich liegt hier Grund und Wesen des Humeschen „Skeptizismus". Humes Skepsis gegenüber aller Kausalerkenntnis und damit gegenüber aller auf die Anwendung des Kausalbegriffs gegründeten Naturwissenschaft bedeutet die Unbegründbarkeit, die Uneinsichtigkeit dieser Erkenntnis. Unsere Überzeugung von ihrer Wahrheit kann außerordentlich sicher sein, sie bleibt darum doch eine andere Art der Überzeugung, als die Überzeugung, die aus dem direkten Vergleich zweier Ideen quillt, sie bleibt ihrem Wesen nach subjektiv, instinktmäßig und blind. Logisch betrachtet stehen die Kausalurteile auf derselben Stufe wie ein Vorurteil. Vielleicht am charakteristischsten kommt dieser skeptische Standpunkt Humes in einem Einwand zutage, den er sich

selbst macht. Nach der Theorie, sagt er, glauben wir an das b beim Auftreten des a, weil a und b assoziativ verknüpft sind. Nun gibt es aber auch Assoziationen zwischen einem a und b, ohne daß a Ursache des b ist, z. B. die Assoziation der Ähnlichkeit, oder eine Assoziation, die durch ein bloßes räumliches Zusammen von a und b bedingt ist. Ist die Assoziation wesentlich für das Zustandekommen des Glaubens, so muß sie auch in diesen Fällen denselben Effekt haben. Hume antwortet auf das Argument, indem er das Behauptete einfach zugibt: Es verhält sich in der Tat so, nur daß der Glaube unter diesen Umständen aus naheliegenden Gründen ein schwächerer ist. Beispiel: An die Gesetze der gradlinigen Fortpflanzung der Bewegung glauben wir deshalb besonders leicht und gern, weil hier Ursache und Wirkung außerdem durch das Moment der Ähnlichkeit verbunden sind. Christen, die das heilige Land gesehen hatten, wurden eifrigere Bekenner ihres Glaubens, weil „die Lebhaftigkeit der Vorstellung dieser Orte sich leicht der Vorstellung der Ereignisse mitteilte, die mit ihnen in unmittelbarer räumlicher und zeitlicher Beziehung gestanden haben sollen" (Abschn. 9). Nirgends sieht man deutlicher als hier, wie für die Humesche Theorie logisch betrachtet die Urteile der Naturwissenschaft auf die Stufe bloßer Vorurteile geraten.

Zur richtigen Beurteilung dieser Humeschen Skepsis aber ist zweierlei im Auge zu behalten. Erstens daß die Richtung seiner Kritik sich nicht eigentlich gegen die Kausalurteile und die Überzeugung von ihrer Richtigkeit, sondern gegen den reinen Verstand und gegen das Wissen richtet, dem die Fähigkeit abgesprochen werden soll, die Kausalurteile zu begründen. Nicht die kausalen Urteile soll angezweifelt oder gar als unrichtig hingestellt, sondern die Unfähigkeit und Unwirksamkeit der Vernunft und der vernünftigen Einsicht gegenüber dem instinktiv bedingten Glauben soll deutlich gemacht werden. Hätte Hume durch seine Skepsis unsern Glauben, unser Für-wahrhalten jener Urteile erschüttern wollen, so würde er seinem eigenen Grundgedanken von der Machtlosigkeit des Verstandes gegenüber dem instinktiven blinden Glauben zuwider gehandelt haben.[1]

Zweitens: Obgleich Hume die Induktion nicht als eine logisch zu rechtfertigende Erkenntnismethode betrachtet, bemüht er sich doch, ihr methodologisch gerecht zu werden. Die induktive Logik Mills hat ihre Wurzeln durchaus schon bei Hume. Die Hauptfrage, von der er hier ausgeht, ist diese: was geschieht, wenn widerstreitende Erfahrungen uns verschiedene und miteinander nicht vereinbare Erwartungen zukünftiger Impressionen aufnötigen? Eine Reihe von Erfahrungen läßt uns im Anschluß an ein a den Inhalt b, eine andere den von b verschiedenen c mit dem Bewußtsein der Wirklichkeit vor-

[1] Diesen gegen die Ratio als solche gerichteten Charakter der Humeschen Skepsis verkennt vielfach die Kritik, die die schottische Schule, vor allem aber Beattie gegen Hume richtet. Aus den praktischen Konsequenzen seines Skeptizismus läßt sich Hume nicht widerlegen und ebensowenig kann man ihm einen Widerspruch zum Vorwurf machen, weil er im gewöhnlichen Leben an Kausalurteile glaubt, deren logische Begründbarkeit er verneint.

stellen. Da wir nicht b und non b zusammen vorstellen können, muß im Anschluß an das auftretende a ein Konflikt, ein Schwanken sich einstellen, das zu zwei verschiedenen Ergebnissen führen kann: Waren die Inhalte a, an die sich einige Male b, einige Male c in unserer bisherigen Erfahrung fügte, wirklich einander genau gleich, so bleiben wir bei der wechselnden Vorstellung, dem wechselnden Glauben an das Auftreten von b und von c stehen, von denen der eine stets den andern nach Maßgabe der verschiedenen Stärke der Assoziationen benachteiligt oder schwächt — oder was dasselbe besagt, wir glauben an die „Möglichkeit" des b und des c und an die größere oder geringere „Wahrscheinlichkeit" des einen und anderen. War dagegen das a in beiden Fällen nicht genau gleich, sondern nur ähnlich, der „Schluß" von der einen Erfahrung auf die entsprechende nächste ein Analogieschluß, so werden sich jetzt für unsere Vorstellung das a, auf das ein b, und das ihm nur ähnliche a′, auf das ein c folgte, voneinander trennen und zwei verschiedene aber miteinander vereinbare Erwartungsurteile oder Akte des Glaubens werden entstehen (a. a. O. III, 12).

3. Die schottische Schule (Reid).

Die Philosophie John Lockes glaubte sich mit dem common sense und dem, was der gesunde Menschenverstand für selbstverständlich wahr und richtig hält, in völliger Übereinstimmung zu befinden. Aber aus dieser Philosophie entwickelte sich in konsequenter Weiterbildung der Lockeschen Prinzipien Berkeleys Idealismus und Humes Skeptizismus, des ersteren Leugnung der Realität der Außenwelt und des letzteren Auflösung der Einheit des Ichs, der Seele und der kritische Zweifel an der Gültigkeit der Kausalerkenntnis. Und hier ruft nun das offenkundig Paradoxe dieser Theorien die Reaktion der Philosophie des common sense, der schottischen Schule, auf den Plan.

Die Kritik, die Thomas Reid an Hume und Berkeley übt, ist keineswegs oberflächlich und greift in der Tat in prinzipiellen Punkten an. Reid sieht in Hume den konsequenten Fortsetzer und Vollender einer Lehre, die in Descartes ihren Anfang hat: der Lehre, die alles Wahrnehmen in ein Gegebensein von Inhalten, von „Ideen" und Impressionen auflöst und außer diesem Gegebensein von Inhalten das Erkennen nur in einem auf diese Inhalte sich stützenden, von ihnen ausgehenden bewußten vernünftigen Schlußverfahren, einem Räsonnement bestehen könne. Die Folge war, daß schon Descartes sich vergeblich bemühte, durch ein solches Schlußverfahren das Dasein einer äußeren Welt, einer Welt von Dingen außerhalb des Bewußtseins zu beweisen, daß derselbe Descartes das Bewußtsein von der Existenz des eigenen Ich, des wahrnehmenden Wesens in den logischen Schluß des cogito ergo sum verwandeln mußte. Die weitere Folge war, daß, am deutlichsten bei Locke, die Dinge außerhalb des Bewußtseins zu „Urbildern" der Ideen in unserm Bewußtsein, die Ideen, die gegebenen Bewußtseinsinhalte der

„Sensation", zu Kopien oder Abbildern der Dinge wurden: wenn meine Ideen, meine gegebenen Empfindungsinhalte das Einzige sind, worum wir direkt und unmittelbar wissen, von deren Beschaffenheit wir auf die Beschaffenheit der äußeren Dinge schließen müssen, so müssen die gegebenen Ideen Spiegelbilder der Dinge, ihnen wenigstens mehr oder weniger ähnlich sein; und wir erkennen die Dinge durch ihre Repräsentanten, ihre Spiegelbilder in Bewußtsein. Berkeley wies nun zunächst mit Recht darauf hin, daß unsere Empfindungsinhalte nie als ähnliche Spiegelungen realer Dinge oder dinglicher Eigenschaften angesehen werden und angesehen werden können: ist der süße Geschmack des Zuckers das Bild einer Eigenschaft des Zuckers, bedeutet die Süßigkeit des Zuckers, die wir ihm beilegen, daß sich in ihm etwas dem süßen Geschmacksempfindungsinhalt Ähnliches befindet? Oder ist der Schmerz beim Stich einer Nadel ein Spiegelbild der Spitze der Nadel, findet sich in ihr etwas diesem Schmerz Gleiches oder Ähnliches? Was aber bei diesen Inhalten der sinnlichem Empfindung sinnlos ist, muß es offenbar auch bei den Inhalten der übrigen ebenso sein: ein sinnlicher Empfindungsinhalt als solcher kann nicht Bild eines Dinges außerhalb des Bewußtseins sein. Damit schwebt aber auch jeder Schluß von dem gegebenen Inhalt auf das Ding außerhalb des Bewußtseins in der Luft: wenn die gegebenen Inhalte das einzige direkt Erkennbare sind, so kann alles Denken nur in einem Vergleichen und Unterscheiden dieser Inhalte selbst bestehen. Die körperlichen Dinge lösen sich bei Berkeley in eine Summe von Empfindungsinhalten, das Ich oder die Seele bei Hume in ein Bündel von Perzeptionen auf, das Denken beschränkt sich auf ein Vergleichen der gegebenen Inhalte miteinander, über die unsere Erkenntnis nie hinauskann. Damit haben Hume und Berkeley durch ihre unvermeidlichen Konsequenzen jene ganze an Descartes anknüpfende Erkenntnistheorie ad absurdum geführt.

Den Fehler müssen wir in jenem Begriff der Erkenntnis, in der Auffassung des Wesens der Erkenntnis suchen. So versucht Reid der Descartes-Lockeschen eine prinzipiell andere Phänomenologie des Erkennens entgegenzustellen.

Der Kern seiner Erkenntnistheorie liegt darin, daß er das Wahrnehmen von Gegenständen (perception) als letzte selbständige und nicht weiter zurückführbare Funktion des menschlichen Geistes zwischen das Gegebensein von Inhalten, von Ideen und Impressionen einerseits und das Schließen und Folgern, das Räsonnement auf der anderen Seite in die Mitte stellt. Wenn ich einen Wagen vorbeirollen höre oder einen Körper mit der Hand berühre und betaste, mit der Zunge seinen Geschmack prüfe, so empfinde ich gewiß in diesem Augenblick etwas, es ist ein Empfindungsinhalt, ein Sinneseindruck in meinem Bewußtsein vorhanden. Aber dieser Sinneseindruck ist keineswegs für gewöhnlich dasjenige, worauf ich erkennend, perzipierend oder wahrnehmend gerichtet bin, im Gegenteil: ich bin so wenig darauf eingestellt, daß es für mich einer besonderen Überlegung bedarf, um mir darüber klar zu werden, was hier im eigentlichen Sinn Inhalt meines Bewußtseins ist, was

von mir empfunden wird. Ich höre, d. h. ich nehme wahr, nicht einen Schallempfindungsinhalt, sondern das Rollen des vorüberfahrenden Wagens, ich erkenne oder perzipiere tastend nicht die Idee „hart" oder „viereckig", von der Locke und Hume sprechen, sondern die Härte, Form und Entfernung des getasteten Dinges, nicht die Idee „süß", sondern die dem Ding innewohnende Eigenschaft seiner Süßigkeit. Was wir aber hier Härte, Süßigkeit, Form und Figur nennen, das sind nicht Ideen, Bewußtseins- oder Empfindungsinhalte, sondern es sind reale Eigenschaften von Dingen außerhalb des Bewußtseins, mit deren Wahrnehmung sich zugleich von selbst der Glaube an ihre Realität verbindet. Diese Dinge und ihre Eigenschaften werden weder im Bewußtsein unmittelbar vorgefunden, noch werden sie erschlossen, sondern sie werden wahrgenommen, allerdings durch die Inhalte der Empfindung wahrgenommen, so wie wir durch die gehörten Worte ihren Sinn, durch die Mienen und Gesten des Menschen vor uns seine Gefühle und Gesinnungen wahrnehmen. Nicht ein Erschließen, sondern ein unmittelbares Deuten von Zeichen finder hier statt, jedes Wahrnehmen von Gegenständen ist ein solches Deuten oder Verstehen von Zeichen, der Empfindungsinhalt verhält sich zum wahrgenommenen Gegenstand, wie das Zeichen zum Sinn, die Miene oder Geste zu dem was sie für unser Bewußtsein ausdrückt. Und wie wir für gewöhnlich eben nicht auf das Zeichen, sondern nur auf seinen Sinn achten, so achten wir für gewöhnlich nicht auf unsere Sinnesempfindungen, sondern nur auf das, was sie bedeuten — es sei denn, daß sie durch ihre besondere Intensität und Gefühlsbetonung unsere Aufmerksamkeit besonders auf sich ziehen, wie etwa im Fall der körperlichen Schmerzempfindung.

Das Wort erhält für uns seinen Sinn gewöhnlich auf dem Weg der Erfahrung, wir lernen mit ihm eine bestimmte Bedeutung verbinden und es auf seinen Sinn hin deuten. Darum geschieht diese Deutung, das Verstehen des Wortes dann doch, nachdem wir seinen Sinn einmal erlernt haben, direkt und unmittelbar, wir erschließen nicht die Meinung des Andern, indem wir mit ihm sprechen, sondern wir verstehen sie. Ebenso müssen wir erst durch Erfahrung dazu kommen, ein Geräusch das wir hören, gerade auf einen rollenden Wagen zu deuten, darum schließen wir doch auch hier nicht, sondern „hören" den Wagen, deuten wahrnehmend das Geräusch auf diesen bestimmten realen Gegenstand. Ferner gibt es neben den künstlichen Zeichen, den Worten, deren Bedeutung wir durch Erfahrung lernen müssen, auch natürliche Zeichen, zu deren Verständnis wir keine Erfahrung brauchen, die jeder deutet, ohne sie deuten gelernt zu haben: die vorerwähnten Gesten, Mienen unserer Mitmenschen, der Tonfall ihrer Stimme. Und diese natürlichen Zeichen und ihr Verständnis müssen den künstlichen, den Worten vorausgehen, das sich Verständigen mit unmittelbar verständlichen Zeichen ist die Vorbedingung dafür, daß Menschen überhaupt sich darüber vereinbaren bestimmten Worten einen bestimmten Sinn beizulegen, also Worte mit bestimmtem Sinn zu schaffen. Wir lernen also auch nicht das Deuten von Zeichen, das Verstehen eines Sinnes überhaupt, sondern wir lernen durch Erfahrung nur, mit gewissen Zeichen

einen bestimmten Sinn zu verbinden; Erfahrung schafft nicht die Möglichkeit von Zeichen überhaupt und die Verbindung von Zeichen und Sinn ganz im allgemeinen, diese ist vielmehr etwas Letztes, jedem Bewußtsein von vornherein Zugehöriges, sondern nur die bestimmte Funktion des einzelnen Zeichens, diesen Sinn zu bede ten. Ebenso gibt es natürliche Zeichen unter unsern Empfindungen oder Deutungen, die wir vollziehen ohne sie erst lernen zu müssen. Das Beispiel bietet die Wahrnehmung der Härte oder Festigkeit, der Größe und Gestalt eines Dinges durch den Tastsinn. Mit Locke sprechen wir hier von „primären Qualitäten" der Dinge, von Qualitäten der Dinge, die wir in ihrer bestimmten Beschaffenheit und Realität unmittelbar klar und deutlich durch das Betasten und Berühren des Dinges erkennen, während Farbe, Geruch, Wärme und Kälte — die Eigenschaften der Dinge, die wir durch die Sensationen der entsprechenden Sinne wahrnehmen — für uns in ihrer Beschaffenheit und Eigenart keine so unmittelbar klar und deutlich bestimmbaren Wesenheiten sind, sondern erst auf empirischem Wege durch die Feststellung ihrer Beziehung zu Bewegung, Größe, Gestalt der Dinge, also zu den Gegenständen der Tastwahrnehmung, von uns näher bestimmt werden. Diese eben bezeichnete wirkliche Sachlage wird von Locke verkannt und falsch gedeutet, wenn er die Qualitäten der Dinge, die wir Festigkeit, Figur, Größe nennen, für Eigenschaften erklärt, die in den Empfindungsinhalten des Tastsinns ähnlich oder gleich wiedergespiegelt werden, während Farbe, Schall, Wärme „bloße" Ideen oder Sensationen seien. Gestalt und Festigkeit sind nicht außerhalb des Bewußtseins existierende Abbilder unserer Tastwahrnehmungen, die Festigkeit z. B. nicht der in dem Ding selbst existierende Druck, den der Finger spürt (bzw. ein Doppelgänger desselben), sondern die Festigkeit ist die dingliche Eigenschaft, auf die wir wahrnehmend jenen Tasteindruck beziehen und die sich zum Tasteindruck selbst wie der Affekt zu der Miene und Geste, die ihn ausdrücken, verhält. So wenig wie die Miene dem Affekt, so wenig ist der Tasteindruck dem Körper und seiner Gestalt und Festigkeit gleich oder ähnlich. Andererseits ist die Farbe oder Wärme nicht ein Wahrnehmungsinhalt, eine Idee, sondern eine Eigenschaft, die der Sinneseindruck meint, nur daß hier nicht wie bei den primären Qualitäten Sinneseindruck und in ihm gemeinter Gegenstand eindeutig und ohne weiteres klar und deutlich miteinander für unser Bewußtsein verbunden sind und deshalb der empirischen Deutung der Farbe, Schall- usw. Wahrnehmungsinhalte ein Spielraum gelassen ist, der empirischen Beantwortung der Frage, was Farbe, Ton, Wärme eigentlich und in Wahrheit ist. Aber auch diese Frage wäre sinnlos und unbeantwortbar, wenn wir nicht in den Tastwahrnehmungen jene eindeutigen und bestimmten natürlichen Zeichen besäßen, genau so wie es im Verkehr der Menschen untereinander nicht die künstlichen Zeichen der Worte, der Sprache gäbe, wenn ihnen nicht die natürlichen oder ursprünglichen Zeichen der Mienen und Gesten voraufgegangen wären. Überall ist das Vorhandensein von Zeichen überhaupt etwas Ursprüngliches, das über das bloße Gegebensein von Inhalten hinausgehende deutende Meinen von

Gegenständen eine ursprüngliche und letzte Form der Erkenntnis oder Funktion des menschlichen Geistes, endlich eine gewisse Summe von Zeichen bestimmter Bedeutung als ursprüngliches Besitztum des Geistes vorhanden; nur die bestimmte Bedeutung gewisser Zeichen entsteht erst auf dem Wege der Erfahrung.

Endlich gibt es ein Wahrnehmen von Gegenständen, das ohne das Medium eines Empfindungsinhalts, eines natürlichen, ursprünglichen oder durch Erfahrung bedingten Zeichens erfolgt: in dem Sehen der sichtbaren Größe und Gestalt eines Dinges. Diese sichtbare Gestalt, die wir vor uns sehen, ist keine „Idee", kein Inhalt unseres Bewußtseins, sondern sie ist ein Gegenstand außerhalb unseres Bewußtseins, auf gleicher Stufe mit der Festigkeit, der objektiven Farbe oder objektiven Wärme, nicht mit den entsprechenden Empfindungen stehend (wenn auch die Farbempfindung an der Wahrnehmung des Dinges durch den Gesichtssinn mit beteiligt ist). Es schiebt sich hier also zwischen den psychischen Akt des Sehens und den durch das Sehen erfaßten oder perzipierten (wahrgenommenen) Gegenstand kein gegebener Empfindungsinhalt im Bewußtsein ein, der unsere Beziehung auf den Gegenstand vermittelte. Andererseits ist diese gesehene Gestalt des vor uns stehenden Körpers für uns selbst wieder, wenigstens im Bewußtsein des erwachsenen Menschen ein Zeichen, bzw. funktioniert als solches auf Grund gewisser Erfahrungen, nämlich ein Zeichen für die durch den Tastsinn wahrgenommenen Eigenschaften der (wirklichen im Gegensatz zur sichtbaren) Größe und Gestalt des Dinges. Seit Berkeleys Theory of vision war die Frage der Tiefenwahrnehmung und ihrer allmählichen Entstehung auf dem Wege der Erfahrung in Fluß gekommen und mehrfach erörtert worden: Reid bedient sich dieses Beispiels, um ausführlich zu zeigen, wie hier Abschattung, Luftperspektive und perspektivische Größenunterschiede im Bilde (daneben freilich auch Akkommodations- und Konvergenzempfindungen) zu Zeichen der durch die Empfindungen des Tastsinns wahrgenommenen Entfernung und wirklichen Größe der Dinge werden. In dem Maß als diese ursprünglichen Gegenstände der Gesichtswahrnehmung, die sichtbaren Gestalten der Dinge, dann selbst wieder durch die fortschreitende Erfahrung zu Zeichen für Anderes werden, treten sie selbst eben so wie die gegebenen Empfindungsinhalte der übrigen Sinne für unsere Aufmerksamkeit zurück, werden sie zu bloßen Durchgangspunkten derselben und wird es uns schwer, die gesehene Gestalt des Dinges selbst in ihrer eigentlichen Beschaffenheit festzuhalten: wie die Schwierigkeiten zeigen, mit denen der Maler zu kämpfen hat.

Man sieht, wie die phänomenologische Deskription der Erkenntnis bei Reid zu einer wachsenden Mannigfaltigkeit von Begriffen und Faktoren führt. In der menschlichen Erkenntnis gibt es Akte, Inhalte, Gegenstände; es greifen ineinander Akte des Wahrnehmens von Gegenständen, die sich durch die Vermittlung von Empfindungen, die als ursprüngliche oder erworbene Zeichen funktionieren, auf ihre Gegenstände beziehen und solche, bei denen solche Empfindungen, solche vermittelnden gegebenen Inhalte des Bewußtseins fehlen, die wahrgenommenen Gegenstände aber können selbst wieder zu Zeichen

werden, durch die unser deutendes Wahrnehmen sich auf anderes Gegenständliches richtet. Endlich schließt sich an das Gegebensein von Ideen und das verstehende Wahrnehmen das bewußte Folgern, Urteilen und Schließen. Mit Nachdruck hält Reid diese Mannigfaltigkeit, die er durch direkte Bewußtseinsanalyse nachweisen zu können glaubt, der schematischen Vereinfachung des Erkenntnisprozesses entgegen, zu der die Locke-Humesche Lehre: alles Erkennen sei ein Vergleichen gegebener Impressionen und ihnen ähnlicher Ideen schließlich gelangt ist. Gewiß strebt der menschliche Geist nach Vereinfachung, aber hier hat dies Streben zu einer Vergewaltigung der Wirklichkeit geführt.

Noch an einem wichtigen Punkt werden die fundamentalen Ideen, die Bewußtseinsinhalte Lockes und Humes, zurückgedrängt. Mit dem Wahrnehmen eines Gegenstandes ist, wie schon erwähnt, der Glaube an die Wirklichkeit des Gegenstandes stets verbunden (zunächst wenigstens, d. h. solange kein besonderer Grund für uns vorliegt, diese Wirklichkeit zu bezweifeln). Dem Wahrnehmen aber steht gegenüber das Vorstellen im Sinn des sich-Erinnerns und endlich das bloße Einbilden, das Phantasieren. Hume führt diesen Unterschied zurück auf den gegebener Bewußtseinsinhalte, der Impressionen und Ideen. „Wahrnehmen" bedeutet das Gegebensein einer Impression mit ihrem Charakter der Lebhaftigkeit und Eindringlichkeit, sich-Erinnern das Dasein einer schwächeren Kopie des Eindrucks, Erinnerungs- und Phantasiebild unterscheiden sich auch nur durch größere und geringere Lebhaftigkeit. Demgegenüber lehrt Reid, daß Wahrnehmen und Vorstellen sich nicht durch den Bewußtseinsinhalt unterscheiden: wir sind, indem wir uns einer Sache erinnern, nicht auf einen abgeblaßten, anders charakterisierten Inhalt, sondern wir sind auf denselben Gegenstand, wie in der Wahrnehmung, nur in anderer Weise gerichtet, wir stellen ihn als in der Vergangenheit wirklichen Gegenstand vor, während die Wahrnehmung uns den Gegenstand als in der Gegenwart wirklichen, die bloße Einbildung ihn als unwirklich vorstellt. Der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung ist also nicht ein Qualitätsunterschied zwischen Inhalten, sondern zunächst ein Aktunterschied — derselbe Gegenstand kann Gegenstand eines Wahrnehmungs-, Erinnerungs-, Einbildungsaktes sein — und dann ein Unterschied der Wirklichkeit des Gegenstandes, an die wir im Akt glauben.[1] Was Wirklichkeit und Unwirklichkeit,

[1] Mit Recht betont Reid Hume gegenüber, daß die bloße Verschiedenheit der Lebhaftigkeit oder Eindringlichkeit eines Inhalts uns nicht das Bewußtsein einer Vergangenheit, wie wir es doch tatsächlich haben, erklären kann, daß ferner der Unterschied zwischen gegenwärtiger, vergangener und zukünftiger Wirklichkeit eines Gegenstandes ein absoluter Unterschied ist, der eben deshalb sich nicht auf den Gradunterschied in der Lebhaftigkeit der „Ideen" zurückführen läßt. Nur wird Reid Hume insofern nicht ganz gerecht, als er übersieht, was letzterer eigentlich zu erklären beabsichtigt: Nicht das Vergangenheitsbewußtsein, das als Problem seiner Philosophie überhaupt fehlt, sondern unsern Glauben an die jetzige Fortexistenz von Dingen, die wir augenblicklich nicht wahrnehmen sondern nur vorstellen. Auf dies Problem lautet seine Antwort: Dadurch, daß sie Erinnerungen oder assoziativ mit Impressionen eng verbundene Ideen sind, überträgt sich auf sie etwas von der Lebhaftigkeit, dem Wirklichkeitscharakter der Impressionen.

was weiter vergangene und zukünftige und gegenwärtige Wirklichkeit eines Gegenstandes ist, das sagt uns keine „Idee", kein Bewußtseinsinhalt, sondern das erfassen wir nur in der Form jener Akte der Überzeugung, wie wir den Gegenstand selbst, der jenseits des Inhalts liegt, nur in solchen Akten erfassen. Wirklichkeit — gegenwärtige und vergangene — und Unwirklichkeit ist selbst etwas am Gegenstande, das im Akt gemeint, worauf der Akt gerichtet ist, Zielpunkt der Aktintention könnte man mit einem modernen Ausdruck, aber ganz im Sinn Reids sagen. Denn der Kern der ganzen Reidschen Erkenntnislehre liegt eben in dem Gedanken, daß es nicht bloß ein Gegebensein von Inhalten, sondern auch ein meinendes Erfassen von Gegenständen gibt, oder daß es ein „Wissen" um eine Sache nicht bloß in der Form des Gegebenseins, sondern auch in der Form der Intencion, des meinenden Abzielens auf etwas gibt. In dem einzelnen Erlebnis gibt sich uns nicht einfach ein Inhalt, der gleichsam ein in sich selbst Bestimmtes ist, wie die klaren und deutlichen, d. h. „bestimmten" Ideen Lockes und Humes, sondern wissen wir zugleich von einem außerhalb des (augenblicklichen) Bewußtseins stehenden Gegenstand, seinen Eigenschaften und seiner Existenzweise. Die Ideen selbst sind nicht bloße Inhalte, die mit anderen Inhalten in assoziativer Beziehung stehen, sondern sie sind selbst „Zeichen", d. h. sie haben intentionalen Charakter und neben den Inhalten mit intentionaler Bedeutung stehen die Akte, wie die Akte des Glaubens, die nicht Inhaltscharaktere (Lebhaftigkeit, Eindringlichkeit), sondern intendierende Akte des Wissens um eine gegenständliche Sphäre sind. Beachtet man weiter, daß bei Reid diese Ergebnisse auf dem Wege einer phänomenologischen Deskription der Erkenntnis gewonnen werden, die er ausdrücklich der schematisierenden Konstruktion Lockes und Humes entgegenstellt, so sieht man die eigentümliche Verwandtschaft, in der sich Reid zur modernen Phänomenologie, zu Husserl und seiner Schule befindet. Er steht in dieser Hinsicht in der Tat in einem gewissen, von ihm selbst wohl gefühlten Gegensatz zu der gesamten philosophischen Entwicklung seit Descartes, denn in der Konsequenz des Descartesschen cogito ergo sum liegt bereits die Fundierung aller Gewißheit auf die Selbstgewißheit des unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalts, also die Lehre, daß es außer diesen gegebenen Inhalten, die das unbedingt Letzte für alle Erkenntnis darstellen, nur noch ein denkendes Verknüpfen dieser Inhalte untereinander gibt. An einem speziellen Punkte tritt diese Gegnerschaft gegen das seit Descartes allen Vertretern der neueren Philosophie gemeinsame cogito ergo sum, gegen die Lehre von der einzig unmittelbar evidenten Gewißheit der gegebenen Bewußtseinsinhalte darin zutage, daß Reid das über den Glauben an die Wirklichkeit der Dinge Gesagte auch auf die „Existenz" der Ideen selbst überträgt: Wenn Hume die Existenz der Dinge bezweifelte, so hätte er konsequenterweise auch die der Ideen selbst bezweifeln müssen, denn die Überzeugung von ihrer Existenz beruht auf keinem anderen Prinzip. Deutlicher ausgedrückt, wenn auch nicht mit Reids eignen Worten: wenn wir eines Empfindungsinhalts als „wirklich existierenden" Inhalts unseres

Bewußtseins uns bewußt werden sollen, so müssen wir diesen Inhalt uns erst zum Gegenstand machen, einen Akt des Wahrnehmens auf ihn richten und damit das mit der Wahrnehmung verknüpfte Bewußtsein seiner Wirklichkeit gewinnen.

Bei Descartes und Locke wurden die Ideen eingeführt als „Bilder“ äußerer Dinge, alles Erkennen dieser Dinge ein Erkennen der Ideen, von denen aus man auf die Beschaffenheit der Dinge schließen sollte. Dann erkannte Berkeley die Sinnlosigkeit dieser Annahme einer Welt von Dingen, die unsern Empfindungen aufs Haar gleichen, nur außerhalb derselben existieren sollten und nun strich er die Dinge und behielt allein die Ideen übrig. Endlich kam Hume und strich auch das Letzte fort, das noch außer den Ideen übrig geblieben war: Das Ich, das die Ideen hat, in denen sie existieren und nun wurden die Ideen rein zu einer Art Atome, die wie die Atome Epicurs frei im Raume schweben und das allein Wirkliche in der Welt sind.

Daß indessen eine Empfindung, eine Wahrnehmung nicht für sich in der Welt herumfliegen, sondern nur in einem empfindenden, wahrnehmenden, denkenden Geiste stattfinden kann, ist eine Überzeugung, die im Ernst, in der Praxis des Lebens ebensowenig jemals ein Mensch bestritten hat, wie die andere Überzeugung, daß uns gegenüber eine Welt beharrlicher Dinge steht, die wir empfindend wahrnehmen. Nach dem „Ursprung“, nach einer allmählichen Entstehung dieser Überzeugung auch nur zu fragen ist unmöglich, sie ist von vorn herein als selbstverständlich „in alle Sprachen eingewebt“, sie kann weder durch einen „Vernunftschluß“ noch durch eine Vergleichung der Ideen miteinander gefunden oder auch gerechtfertigt werden. Es kann kein Zeitpunkt erdacht werden, an dem wir sie noch nicht gehabt hätten, die erste Empfindung, die wir haben, läßt uns sie mit allen unseren anderen Empfindungen demselben identischen Selbst zuschreiben, sie „suggeriert“ uns den Begriff des Ich (den Inhalt dieses Begriffs) und ebenso den Glauben an die Existenz ebenso unmittelbar, wie das Geräusch, das wir hören, den Gedanken an den rollenden Wagen, nur daß es sich im letzteren Fall, wie wir wissen, um eine durch Erfahrung bedingte und vermittelte, im ersteren wieder um eine ursprüngliche und nicht weiter zurückführbare, auf unsere Akt- und Inhaltserlebnisse sich aufbauende „Suggestion“ handelt.

Man beachte, daß der Weg, auf dem Reid jene von der Natur suggerierten Gedanken und Glaubenssätze findet, der Weg der empirischen Selbstbeobachtung, der reflektierenden Durchforschung des Bewußtseins ist. Der Zusammenhang mit dem Empirismus der englischen Philosophie ist überall bei ihm deutlich, mit am deutlichsten vielleicht in seiner Analyse der geometrischen Axiome. Sie beruhen auf dem unumstößlichen Glauben an gewisse Eigenschaften oder Beziehungen der einfachsten sichtbaren Gegenstände (man denke daran, daß die gesehenen Formen und Gestalten für Reid Gegenstände, nicht Bewußtseinsinhalte sind), würden wir aber z. B. im Mittelpunkt einer Kugel leben und alles, was wir sehen, sich auf der Oberfläche dieser Kugel

abspielen, so würden wir nur gerade Linien kennen, die schließlich in sich selbst zurückliefen und würden ein entsprechendes Axiom unserer Geometrie zugrunde legen. Reid kennt weder ein „Apriori“, das als logische Bedingung aller Erkenntnis nachgewiesen wird, noch ein solches, das auf einer Vorstellungsnotwendigkeit basiert, er kennt nur Begriffe und Urteile, von denen uns die Selbstbeobachtung zeigt, daß wir sie unter bestimmten Bedingungen stets bilden und für wahr zu halten pflegen. Hier liegt auch der Hauptgegensatz zwischen Reid und der Phänomenologie, von deren Verwandtschaft oben die Rede war: Für Reid gibt es nicht den Unterschied der „empirischen“ und der „Wesensgesetze“, das glaubende Wahrnehmen von Gegenständen wird bei ihm nicht zur apriorischen Wesensschau, d. h. zu einer besonderen Methode, letzte unumstößlich gültige Gesetze der Dinge zu finden, die von den bloß empirischen Gesetzen durch Allgemeinheit und Notwendigkeit sich unterscheiden.

Das eigentliche Problem der Notwendigkeit unserer Erkenntnis tritt für Reid in den Hintergrund, er sieht in ihm gewissermaßen die unnötigerweise auf die Spitze getriebene Tendenz, alles auf dem Wege des Schließens und Folgerns, der ratio abzuleiten, während doch das Schließen und Folgern selbst sich stets auf Voraussetzungen stützen muß, die schließlich nicht weiter erschlossen oder gefolgert worden sein können. Das Kantische Problem einer „Deduktion“ dieser Voraussetzungen selbst liegt ihm gänzlich fern, genug wenn wir sie als Prinzipien, die wir vermöge eines natürlichen Hanges nicht umhin können für wahr zu halten, in unserem Bewußtsein vorfinden. Die einzige Aufgabe, die übrig bleibt, ihnen gegenüber ist der phänomenologische Nachweis, d. h. der Aufweis der betreffenden Akte des Wahrnehmens, Vorstellens, Glaubens an ihrer Stelle im Bewußtsein.

Damit hat auch das Problem der Induktion und der Kausalität für Reid nicht die Bedeutung, die es für Hume hatte. Als selbstverständlich akzeptiert er zunächst die Humesche Lehre, daß wir unter Ursache und Wirkung nichts weiter als den konstanten oder notwendigen zeitlichen Zusammenhang zweier gegenständlicher Vorgänge verstehen. Wir setzen nun, indem wir die Natur erkennen, stets die Konstanz, die Fortdauer der einmal durch Wahrnehmung und Erfahrung erkannten Verknüpfungen voraus, d. h. wir glauben an die zukünftige Existenz derselben Dinge, deren gegenwärtige Existenz uns die Wahrnehmung, deren Existenz in der Vergangenheit uns die Erinnerung zeigt. Aber auch diese Existenz in der Gegenwart und Vergangenheit ist ja, genau betrachtet, ein Gegenstand des Glaubens, nicht etwa ein Gegenstand logischer Begründung oder Beweisführung. Wir können nicht umhin, indem wir wahrnehmen an die wahrgenommenen Gegenstände als gegenwärtig wirkliche Dinge zu glauben, ebenso die wahrgenommenen Dinge später mit Hilfe der Erinnerung als in der Vergangenheit wirkliche Gegenstände vorzustellen und zu glauben, endlich von den gegenwärtig wahrgenommenen Dingen aus dieselben Dinge und ihre Eigenschaften wieder zu erwarten, d. h. an sie als zukünftig wirkliche zu glauben. So wird der Glaube, der in dem von Hume

vorzüglich kritisierten Gedanken der Gesetzmäßigkeit der Natur, des durchgängigen Kausalzusammenhanges steckt, von Reid in Parallele gesetzt einerseits mit dem Glauben an die Außenwelt, den uns die Wahrnehmung „suggeriert“, andererseits mit dem an die Vergangenheit, der in jeder Erinnerung steckt. Diese drei Formen des Glaubens an die Wirklichkeit, die wir so wenig ablegen können, wie wir uns dazu zwingen können, nicht mehr wahrzunehmen, uns zu erinnern und zu erwarten, sind schließlich nur die drei Seiten eines und desselben Glaubens: des Glaubens an die Wahrhaftigkeit der Natur und der Sprache, die sie in den „natürlichen Zeichen“ mit uns spricht. Dieser Glaube ist uns ebenso natürlich, wie es uns natürlich ist, dem Menschen zu glauben, der mit uns spricht und ihn nicht für einen Heuchler und Betrüger zu halten. Die reflektierende Selbstbesinnung, die phänomenologische Analyse des Erkennens, des Bewußtseins zeigt uns unsere Sensationen und Akte als natürliche Zeichen, in denen wir ein Wissen um Gegenstände zu besitzen glauben, dieser Glaube in seinen verschiedenen, durch die Phänomenologie herauszuarbeitenden Formen ist nicht logisch begründbar, aber ihm Vertrauen zu schenken, ist uns selbstverständlich und natürlich.

Die Rolle, die bei Reid der Begriff des „natürlichen Zeichens“ spielt, die Art, wie die naturwissenschaftliche Erkenntnis der gegenständlichen Welt als ein „Verstehen“ dieser Zeichen, dem Verstehen von Worten und Mienen entsprechend, gedeutet wird, ein Verstehen der Sprache der Natur, während die Prinzipien, denen wir in dieser Erkenntnis, die damit etwas anderes ist als ein Gegebensein und Zusammenfügen von bloßen Inhalten, zum Ausdruck zeigen deutlich, von wem Reid die stärksten positiven Einflüsse in der engunseres Glaubens an die Wahrhaftigkeit der mit uns sprechenden Natur werden, lischen Philosophie erfahren hat: Es ist offenbar Berkeley — insbesondere der späte Berkeley — trotz seiner Gegnerschaft gegen dessen Idealismus. Die Lehre vom Wort, vom Zeichen überhaupt und seiner Funktion spielt, wie man sich erinnert, in der englischen Philosophie überhaupt eine große Rolle: am Anfang steht Bacos Kampf gegen die idola fori, gegen die inhaltsleeren Worte, die fälschlich zu Gegenständen gemacht werden, dann folgt Hobbes ausgesprochener Nominalismus, der unter Polemik gegen Lockes „allgemeine Ideen“ von Berkeley und Hume erneuert wird. Bei Berkeley wird der Nominalismus zu einer Stütze seiner idealistischen Leugnung der Körperwelt: das Wort ist nur das zusammenfassende Zeichen einer Summe von Ideen. Bei Hume bleibt dann als Verbindung zwischen Wort und Idee nur noch die sie verknüpfende Erfahrungsassoziation übrig: das Wort ist ein Laut, der mit einer Reihe in bestimmter Weise verbundener Ideen assoziativ verbunden ist, die Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist nur ein Spezialfall einer Erfahrungsassoziation. Dieser Nominalismus wird von Reid bekämpft, der ja seinen Hauptfeind überhaupt in der atomistischen Psychologie Humes sieht, die das ganze Bewußtsein in eine Summe assoziativ zusammenhängender einzelner Ideen auflöst. Nun entwickelt sich aber gerade bei Berkeley noch

eine andere Lehre vom „Zeichen": die Ideen werden zu Zeichen der göttlichen Vernunfttätigkeit, das Erkennen der Natur zu einem Verstehen jener Zeichen und damit auch dieser Tätigkeit, ein Verstehen, das in Analogie gestellt wird zu dem Verstehen der Mienen und Gesten unserer Mitmenschen. Dieser Zeichenbegriff wird von Reid übernommen und zugleich die Beziehung zwischen Zeichen und Bedeutung zu einer letzten, nicht weiter zurückführbaren eigenartigen Beziehung, das Verstehen des Zeichens zu einer nicht weiter erklärbaren Bewußtseinsfunktion gemacht. Eigentümlich ist dann wieder bei Dugald Stewart die stärkere Betonung des Humeschen Assoziationismus, ohne daß derselbe doch in eine wirklich innere Beziehung zu den Reidschen Prinzipien gebracht wurde.

Überhaupt ist Reid weitaus die selbständigste und bedeutendste Persönlichkeit der schottischen Schule, dessen scharfsinnige Konsequenz von keinem seiner Nachfolger erreicht wird. Unter dem Namen des common sense faßt Reid die „ursprünglichen und natürlichen Urteile" zusammen, d. h. die über das Gegebensein von Inhalten hinausgehenden Akte des Wissens um Gegenständliches, auf die wir in unserem Bewußtsein stoßen und die sich weder begründen oder ableiten, noch forträsonnieren lassen. Seine Hauptaufgabe aber erblickt er darin, diese ursprünglichen Urteile an ihrer bestimmten Stelle im Bewußtsein aufzuweisen, zu zeigen, in welchen Akten sie sich konstituieren, welche Sensationen ihnen zum Fundament dienen. In seinem Hauptwerk, der „Untersuchung über den menschlichen Geist nach den Grundsätzen des gemeinen Menschenverstandes" werden nacheinander die einzelnen Sinne und die „besonderen" und „allgemeineren" Prinzipien entwickelt, deren wir uns aus Anlaß dieser verschiedenen Sinnestätigkeiten bewußt werden. Bei Oswald und Beattie dagegen wird der common sense einfach zu einem großen Behälter, in den alle möglichen nicht begründbaren und doch plausiblen Prinzipien unterschiedslos hineingeworfen werden: der Satz von der Existenz unserer eigenen Ideen, von der Realität der Außenwelt, vom Dasein eines selbständigen identischen Ich in allen unseren Erlebnissen, die logischen und die mathematischen Axiome, und die Berufung auf den allgemeinen Menschenverstand zu einem Freibrief, alle diese Grundsätze ohne weitere Untersuchung und Prüfung anzunehmen. Beattie sieht sich dann freilich doch genötigt, die Frage aufzuwerfen, wie man denn die echten Grundsätze des gesunden Menschenverstandes von den bloßen, durch Erziehung und Gewöhnung in uns großgezogenen Vorurteilen unterscheide? Allein die Antwort auf diese breit behandelte Frage lautet schließlich nur dahin, daß am Ende nur die Natur selbst diese Scheidung zwischen echten Prinzipien des common sense und Vorurteilen in uns vollziehen werde. Sie werde uns die Vorurteile daran erkennen lassen, daß sie doch nur zu vager, unbestimmter, unbefriedigender Gewißheit, daß sie zu unbegreiflichen Gedanken und zu „modes of action that are impracticable" hinführen. In bezug auf Beatties immer wiederholte Deklamationen gegen Humes Skepsis ist in der Tat Kants bekanntes Wort aus dem Vorwort der Prolegomenen durchaus zutreffend: Hume habe auf

einen gesunden Verstand ebenso Anspruch machen können als Beattie, und „noch überdem auf das, was dieser gewiß nicht besaß, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er . . . nichts zu entscheiden begehre, weil er sich nicht über seine Grundsätze zu rechtfertigen versteht".

Condillac.

Die empirische Tendenz, die prinzipielle Neigung, ihre Begriffe und Urteile durch Erfahrung, Beobachtung und Registrierung von Tatsachen zu gewinnen und zu begründen geht durch die ganze englische Philosophie hindurch, auch da, wo sie, wie in der schottischen Schule, sich gegen den empiristischen Erkenntnisbegriff Lockes und Humes wendet; wir sahen, wie die empirische Denkweise zusammen mit der polemischen Stellung gegen die empiristische Ideenlehre und ihre Konsequenzen Reid zu eine Art phänomenologischer Erkenntnistheorie führt: es gibt außer den Ideen reale Gegenstände außerhalb des Bewußtseins. die wir aber nicht erschließen, sondern erschauen; es gibt außer dem Gegebensein von Inhalten ein Erkennen von Gegenständen, das wir aber nicht nach mathematischer Methode begründend erzeugen oder deduzieren, sondern das wir durch Reflexion auf das eigene Bewußtsein und seine Funktionen finden. Umgekehrt geht durch die kontinentale Philosophie die rationale Tendenz, das Bestreben, alle Erkenntnisse und Begriffe auseinander zu deduzieren, zu entwickeln auch dort sichtbar hindurch, wo wie bei Condillac scheinbar der empiristische Erkenntnisbegriff Lockes noch überboten wird. Condillac verhält sich zu Locke, so seltsam der Vergleich klingen mag, ähnlich wie Fichte und Hegel zu Kant: Wie die Systematiker des deutschen Idealismus gegenüber dem bloßen Nebeneinandergestelltsein der Kantischen Kategorien nach einer Deduktion derselben auseinander, einem Verfahren verlangen, das sie in bestimmter Folge auseinander zu entwickeln gestattet, so ist bei Condillac der Punkt, in der er Locke fortzubilden und zu verbessern versucht, das Nebeneinander der empirisch aufgerafften und klassifizierten Ideen. Condillac ist der Hegel des Empirismus und wie bei Hegel des Bestreben, die Anschauungsformen und Kategorien, die Begriffe und Urteile in einer geschlossenen eindeutig fortschreitenden Reihe auseinander zu erzeugen, zur Konstruktion einer Genese der Funktionen des menschlichen Geistes führt, so auch bei Condillac. Aus der Ableitung der Ideen auseinander wird eine genetische Psychologie der seelischen Funktionen, aber nicht eine beschreibend-empirische, sondern eine gedanklich-erzeugende.[1] Nur daß bei Hegel das Empfinden ein unentwickeltes Denken, bei Condillac das Denken ein umgewandeltes Empfinden (sentir transformé) ist. Sein Sensualismus ist ein Versuch, aus dem Empfinden der einzelnen Sinne, die

[1] „Si nous observons l'origine et la génération des idées, nous les verrons naître successivement les unes des autres; et si cette succession est conforme à la manière dont nous les acquérons, nous en aurons bien fait l'analyse. L'ordre de l'analyse est donc ici l'ordre même de la génération des idées." (Logique, cap. IV.)

in der bekannten Konstruktion der Statue nacheinander verliehen werden, alle höheren Geistestätigkeiten, die sich dadurch als im Empfinden enthalten, eingeschlossen (enveloppé, renformé) erweisen, entstehen zu lassen, der Leser muß sich dabei an die Stelle der Statue, in sie hineinversetzen und die wachsende Bereicherung und Komplizierung des geistigen Lebens der Statue nacherleben. Man vergleiche hier einen Augenblick das Verfahren Condillacs und dasjenige Humes. Hume analysiert den Kausalbegriff oder denjenigen der Substanz oder der äußeren Existenz, indem er auf die Wahrnehmungsinhalte zurückgeht, die dort gegeben, aufzeigbar sind, wo wir jene Begriffe anwenden. Wo wir von Ursache und Wirkung reden, finden wir bei genauerem Zusehen nichts als zwei zeitlich aufeinander folgende Ideen und den fühlbaren assoziativen Zwang, von einer zur andern überzugehen: also kann der Gedanke der Kausalbeziehung seinem Sinn nach nichts weiter enthalten als dies. Die „Substanz" löst sich unserer Wahrnehmung auf in eine Summe von Impressionen, folglich ist das Wort Substanz nur der zusammenfassende Name für eine solche Summe. Condillacs Methode ist in gewisser Weise gerade umgekehrt: Er sucht einleuchtend zu machen, daß wenn in dem zunächst vorausgesetzten Gewühl von Empfindungen eine lebhaftere oder intensivere sich befindet, aus dem „Empfinden" schon ein „Aufmerken" geworden, alles das vorhanden ist, was wir mit dem Namen der „Aufmerksamkeit" belegen, daß das Achten auf zwei Inhalte schon ein Vergleichen ist, daß indem wir einen Gegenstand berühren, betasten, wir zugleich das Bewußtsein eines von uns (unserem Körper, unserem tastenden Gliede) verschiedenen Gegenstandes von selbst besitzen.

Daraus erklärt sich zugleich die Neigung bei Condillac, den Unterschied der auseinander abgeleiteten geistigen Funktionen möglichst zu verwischen, sie einander anzunähern, namentlich auch in den sie bezeichnenden Ausdrücken oder Worten: dieselbe Empfindung (sentiment) „prend le nom de sensation lorsque l'impression se fait actuellemet sur les sens et il prend celui de mémoire lorsque cette sensation qui ne se fait pas actuellement s'offre à nous comme une sensation qui s'est faite. La mémoire n'est donc que la sensation transformée" (Extr. rais. du traité des sens). Einen Schluß ziehen (faire un raisonnement), so führt Condillac später aus, heißt nichts anderes, als ein Urteil aussprechen, das implicite in einem voraufgehenden andern enthalten war. Wenn er nun die einzelnen Formen des Bewußtseins entwickelt, so expliziert er sie aus dem ursprünglichen sentiment, in dem sie implizit enthalten waren und unwillkürlich erscheint die Darlegung als eine Schlußfolge, die ja auch nur expliziert, was in den Prämissen impliziert ist. Sensation im engeren Sinn und Gedächtnis, Aufmerksamkeit, Vergleich, Urteil erscheinen als im „sentiment" enthaltene Spezialfälle, in ihm enthalten, wie eben die conclusio in den Prämissen, der individuellere im allgemeineren Begriff enthalten ist, aber zugleich bleibt doch der Ausgangspunkt, aus dem abgeleitet wird, etwas Bestimmtes, Konkretes, nicht etwas Abstrakt-Allgemeines, etwas Erlebbares, nicht eine begriffliche Zusammenfassung. Der Zusammenhang zwischen „sentiment" und mémoire oder attention oder jugement

erscheint alsc auf der einen Seite als einsichtig-logischer Zusammenhang, ein räsonnabler Zusammenhang, wie er zwischen Prämissen und Schlußsatz besteht, auf der anderen Seite als eine Folge von sachlich bestimmten Tatbeständen, von denen der eine den anderen erzeugt, sich in den anderen verwandelt. Eine gedanklich-begriffliche Ordnung von Begriffen, die zugleich eine Ordnung in der ursächlichen Entstehungsfolge ist. ,,Toutes les opérations de l'âme ne sont que la sensation même qui se transforme différement.“ Die Entwicklung ist ein sich-Differenzieren der Empfindung und insofern ein Entfalten dessen, was implizit schon in der primitiven Empfindung steckt. Unwillkürlich bemüht sich Condillac dabei das Neue, das Aufmerken, Vergleichen, Urteilen zum bloßen Empfinden hinzubringt, entweder zu leugnen, hinwegzuinterpretieren (Aufmerken ist das Dasein einer einzigen oder einer besonders lebhaften Empfindung) oder es als selbstverständliche Folge hinzustellen: ,,Des qu'il y a double attention, il y a comparaison; car être attentif à deux idées ou les comparer, c'est la même chose. Or on ne peut les comparer, sans apercevoir entrelles quelque différence ou quelque ressemblance: apercevoir de pareils rapports, c'est juger. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention même: c'est ainsi que la sensation devient successivement attention, comparaison, jugement.“ Man sieht hier deutlich, wie das Wegdeuten einer Verschiedenheit in der Abfolge (attention — comparaison) mit dem als selbstverständlich Hinstellen einer Folge (Vergleichen — Ähnlichkeits- und Verschiedenheitsbewußtsein) Hand in Hand geht.

Von Vorteil ist dabei für Condillac das Schillernde und Zweideutige im Begriff der ,,Sensation“ selbst, unter der einmal ein bestimmter Inhalt, dann aber auch ein lebendiger sich wandelnder Akt verstanden wird. Wie beide zusammenhängen wird nicht klar untersucht und gesagt (hier im Gegensatz zu Hegel, bei dem im Anschluß an Fichte und Schelling Subjekt und Objekt als notwendig aufeinander sich beziehende Faktoren in bestimmter Weise von vornherein so gesetzt sind, daß der logischen Abfolge der Stufen des Denkens — Logik, Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft — eine logische Abfolge von gegenständlichen Stufen — ideelle Gegenstände, Natur, Geist — entsprechen muß). Darum bleibt unklar, ob es sich hier um eine erkenntnistheoretische Ableitung unserer Begriffe und ihres Inhalts oder um eine genetisch-psychologische Entwicklung des Weges, auf dem wir uns ihrer bewußt werden handelt. Condillac begeht überall typisch den Fehler des Psychologismus, uns mit einem Bericht über die subjektive Entstehung eines Begriffs oder Urteils abzuspeisen, wo wir eigentlich die Frage nach dem Sinn und der objektiven Gültigkeit unserer Begriffe und Urteile stellen. Er zeigt sich daher auch gerade den Grundbegriffen und -voraussetzungen unserer Erkenntnis gegenüber im Gegensatz zu Berkeley und Hume auf dem Standpunkt eines naiv-dogmatischen Realismus: Das Dasein der realen Außenwelt (wie andererseits der Seele) wird im Grunde überall als selbstverständlich vorausgesetzt, wenn auch Condillac zu zeigen sucht, daß wir uns dieser Außenwelt nur mit

Hilfe des Tastsinnes bewußt werden, während die Inhalte der übrigen Sinne nur als Modifikationen der Seele ursprünglich erlebt werden, und wenn er auch das körperliche Substrat, den „Träger" streicht, den Locke, allerdings als unklare Idee, noch hatte stehen lassen. Noch deutlicher zeigt sich dieser naive Dogmatismus in der Art, wie der Begriff der Kraft, der Ursache behandelt und dem Denken ohne weiteres das Recht zugestanden wird, nach der Ursache einer Bewegung etwa zu fragen, schließlich auch Gott als Ursache der Welt zu erschließen.[1]

Die psychische Genese, die Condillac in dem Gang seiner Analyse instruktiv und einsichtig zu entwickeln sich vorsetzt, zielt genau betrachtet darauf ab, Schritt für Schritt zum Bewußtsein zu bringen, was implizite bereits in den Empfindungen der einzelnen Sinnesgebiete steckt, die in ihnen enthaltenen Erkenntnisse zu entfalten in der ihnen wesentlichen Aufeinanderfolge und Zusammengehörigkeit. Die Sinnesempfindungen sind die einzige „Quelle" aller unserer Erkenntnisse, wenn wir die Quelle in dem eben bezeichneten Sinn nehmen, die „Reflexion" steht nicht als besonderer Ursprung unserer Ideen neben der Sensation, sondern sie ist „le canal, par lequel elles decoulent des sens", d. h. unter der Reflexion versteht Condillac das Urteilen, das sich zum Bewußtseinbringen der Beziehungen, durch das wir aus den Sinnesempfindungen klar umgrenzte „Ideen", Bilder wahrnehmbarer Objekte uns bilden. Weiter aber sind als Quelle unserer Ideen nicht alle Sinne und ihre Empfindungen gleichartig und gleichwertig: ohne den Tastsinn insbesondere würden wir nie dazu gekommen sein, den Begriff der Entfernung, des Raumes, der Außenwelt, der von uns und einander unterschiedenen Dinge zu bilden; es sind in den Sensationen des Tastsinnes andere und mehr Erkenntnisse „eingewickelt", als in denen der übrigen Sinne. (Eine ähnliche Sonderstellung des Tastsinnes, durch die er zur eigentlichen Quelle der direkten Erkenntnis räumlicher Verhältnisse wird, im Gegensatz zum Gesichtssinn, dessen Wahrnehmungen nur mittelbar, durch Beziehung auf den Tastsinn und seine Inhalte zu Zeichen räumlicher Verhältnisse werden, finden wir insbesondere im Anschluß an die Erörterungen des Problems der Tiefendimension, auch in der englischen Philosophie nach Locke, insbesondere bei Berkeley und Reid.)

Sehen wir von dem Tastsinn und seinen spezifischen Eigenschaften zu-

[1] „Il y a en nous un principe de nos actions, que nous sentons mais que nous ne pouvons définir, on l'appelle force. Nous sommes également actifs par rapport á tout ce que cette force produit en nous ou au dehors. Nous le sommes par exemple lorsque nous réfléchissons ou lorsque nous faisons mouvoir un corps. Par analogie nous supposons dans tous les objets qui produisent quelque changement, une force que nous connaissons encore moins; et nous sommes passifs par rapport aux impressions qu'ils font sur nous. Ainsi un être est actif ou passif, suivant que la cause de l'effet produit est en lui ou hors de lui" (Traité II, 11).

„Le mouvement d'un corps est un effet: il a donc une cause. Il est hors de doute que cette cause existe, quoique aucun de mes sens ne me le fasse apercevoir et je la nomme force." „Il se peut qu'un nom ne soit donné á une chose que parce que nous sommes assurés de son existence: le mot force en est la preuve" (Logique cap. V).

nächst ab, so steht am Anfang des menschlichen Bewußtseins das Empfinden einer ungeschiedenen Mannigfaltigkeit , innerhalb deren wir zunächst keinerlei Einzelheiten unterscheiden oder Gegenstände erkennen; wir können diesen Anfangszustand uns am besten vergegenwärtigen, wenn wir an das Bild denken, das uns eine unbekannte Landschaft beim Öffnen und sofortigen Wiederschließen der Augen bietet, nur daß wir davon absehen sehen müssen, daß im erwachsenen Leben wenigstens das Gesehene schon von uns selbst unterschieden wird, während auch diese Scheidung erst ein Produkt der Entwicklung ist. Die erste Unterscheidung, die wir vollziehen, ist die zwischen Gegenwärtigem und Vergangenem, erst durch das Wiedererkennen des Vergangenen im Gegenwärtigen kommen wir dazu, innerhalb des gegenwärtigen Gesamtempfindungsinhalts eine Mehrheit zu unterscheiden, das Gemisch zu „entmischen“. Dieses „Entmischen“ und unterscheiden der Teile innerhalb des Gemisches ist das primitive Urteilen. Man sieht den auch von Condillac selbst hervorgehobenen (Traité des sens. III, 4) Unterschied von Locke: Bei Locke sind die Ideen das gegebene Material, das wir denkend vergleichen, verknüpfen und unterscheiden, auf das sich diese Denktätigkeit (die freilich immer nur eine ein gegebenes Material voraussetzende beziehende Tätigkeit ist) richtet; bei Condillac gibt es keine solche Tätigkeit, die Gegenstand einer besonderen inneren Wahrnehmung sein könnte, sondern nur das nicht näher beschreibbare vom Erleben des Erwachsenen aus nur durch jene Analogie zu verdeutlichende erste Empfindungserlebnis eines unanalysierten Gemisches, das sich dann in eine Summe unterschiedener Ideen wandelt. Nicht die Ideen und die Akte des Unterscheidens und Vergleichens existieren, sondern die Sensationen als ungeklärtes Ideengemisch und als Summe unterschiedener Ideen, oder was nun dasselbe bedeutet: das einfache Empfinden und dann das Aufmerken, Unterscheiden, Urteilen. Man sieht hier am besten, wie die Polemik gegen Lockes Unterscheidung der zwei Erkenntnisquellen und der Sensualismus bei Condillac mit seiner prinzipiellen Methode zusammenhängen.

Mit der ersten Empfindung bereits, der Urform der Sensation, verbindet sich noch ein weiteres: Lust und Unlust. Es gibt keine indifferenten Empfindungen, jede Sensation hat Lust- oder Schmerzcharakter. Die beginnende Erinnerung die erste Unterscheidung zwischen aktueller und gewesener Empfindung führt nun auch hier zu einer weiteren Differenzierung: Ich unterscheide meinen augenblicklichen Unlust- von meinem vergangenen Lustzustand und diese Unterscheidung läßt aus dem bloßen Lust- und Unlusterlebnis das Begehren, das Verlangen, den Willen, die „Handlung“ hervorgehen. Diese „Handlung“ besteht freilich zunächst nur in einem instinktiven Festhalten und Suchen der lust-, einem Ausweichen gegenüber den unlustbetonten Ideen. Das Urphänomen der lust- bzw. unlustbetonten Sensation spaltet sich in das Bewußtsein gegenwärtiger lust- oder unlustbetonter Ideen im Unterschied zu voraufgegangenen Ideen gegensätzlichen Gefühlscharakters, welches Bewußtsein zugleich aktive oder reaktive Handlungen unmittelbar auslöst. Wie die Stufen der Erkenntnis aus der Sensation durch

Aufmerksamkeit, Unterscheidung und Urteil ableitet, so sucht er die Stufen der praktischen Seite des seelischen Lebens aus der Gefühlsseite der Urempfindung zu entwickeln. Dabei stützt er sich auf das Prinzip, daß wir bewußt und absichtlich nur ausführen können, was wir zunächst unbewußt und unabsichtlich getan haben: die unabsichtliche Instinkthandlung geht der bebewußten Willenshandlung als Vorstufe voraus. Die von den reaktiven Wirkungen von Lust und Schmerz ausgehenden Handlungen greifen jedoch auch ihrerseits in die Entwicklung der Erkenntnis und ihrer Stufen ein: sie wirken richtunggebend auf die Aufmerksamkeit, den Vergleich, das Festhalten und Zusammenfassen unserer Empfindungen. Was wir Abstraktion und Generalisation nennen, kommt nicht zustande ohne die Zuhilfenahme der Zeichen der Sprache. Condillac ist strenger Nominalist: die Worte sind lediglich Zeichen, die wir den individuellen Ideen beifügen mit Rücksicht auf ihre Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Ein „allgemeiner Begriff" ist ein gleiches Wort, das wir einer Anzahl untereinander in bestimmter Hinsicht ähnlicher Inhalte beifügen. Die Bildung allgemeiner Begriffe setzt also eine systematische Vergleichung und Beurteilung unserer Ideen voraus, die selbst wieder nur mit Hilfe eines methodischen Gebrauchs von Zeichen oder Worten geschehen kann. Dem Gebrauch der künstlichen Zeichen, die wir in den Worten der artikulierten Sprache vor uns haben, geht aber wiederum die instinktive Zeichenbildung der natürlichen Sprache, der Mienen-, Gesten-, Interjektionssprache, des „langage d'action" voraus. In den hierher gehörigen Untersuchungen seines „Traktats", seiner „Logik" und seiner „Grammatik" zeigt sich Condillac als genetischer Psychologe von seiner besten Seite: der Lust-Unlustcharakter, der bestimmten Inhalten eignet, führt unwillkürlich zu bestimmten gleichartigen Ausdrucksformen — Mienen, Gesten, Ausrufen — die den gleichartigen Ideen sich anfügen, dadurch für andere zu (mahnenden, warnenden, lockenden) Zeichen werden, allmählich als bewußte Zeichen in dieser Absicht gebraucht werden und schließlich zur absichtlichen Ausbildung eines willkürlichen Zeichensystems den Anlaß geben. So wird Condillac durch seine genetische Betrachtungsweise zu einem psychologischen Naturalismus geführt, der ihn, obgleich er selbst nicht Materialist ist, doch mit Hobbes einerseits, den Vertretern des französichen Materialismus andererseits verbindet.

Endlich die Entwicklung des Ich- und des Gegenstands- und Dingbewußtseins. In dem Urphänomen der Empfindung, der ersten Sensation fällt das Ich vollkommen mit dem jeweiligen Empfindungsinhalt zusammen, das „Ich" der von Condillac im Traité supponierten Statue erschöpft sich zunächst in der Geruchsempfindung, mit der nach der Condillacschen Konstruktion ihr seelisches Leben beginnt, also ist ihr Ich diese Geruchsempfindung. Tritt die Erinnerung hinzu und mit der Erinnerung die Unterscheidung des früher und des jetzt Empfundenen, so entsteht damit zugleich das Bewußtsein desselben bleibenden Ich und seiner wechselnden Zustände, des Ich, das erst so, dann anders modifiziert ist, erst dies, dann jenes empfindet. In derselben

Richtung geht die Entwicklung weiter, wenn in dem gegenwärtigen Gesamtempfindungsinhalt eine Mannigfaltigkeit von Sensationen wiedererkannt und unterschieden wird und so auch für unsere Betrachtung und Sprache das eine Ich der Mehrheit seiner augenblicklichen Empfindungen gegenübertritt. Auf diesem Standpunkt aber, auf dem es nur das Ich und seine Modifikationen für unser Bewußtsein gibt, verharren wir, solange wir nicht den Tastsinn hinzunehmen. Nur durch die Sensationen des Tastsinns gewinnen wir die Wahrnehmung einer bestimmten Größe, einer fest umgrenzten Figur (auch das sehende Unterscheiden begrenzter Figuren kommt nach Condillac erst dadurch zustande, daß wir die gesehenen und ausgedehnt gesehenen Farbflecke auf getastete Figuren beziehen, der eine mit dem anderen Eindruck verschmilzt gleichsam), unterscheiden wir einen Gegenstand von dem an ihn angrenzenden zweiten. Damit ist uns zugleich der Anlaß gegeben, den eigenen Körper von dem ihn berührenden fremden Körper zu scheiden: der eigene Körper die getastete und begrenzte Figur, mit der sich nun zugleich eine Reihe uns bekannter Empfindungen, insbesondere lust- und schmerzbetonter Empfindungen verbindet, die dem direkten und unmittelbaren Einfluß unseres Willens, unserer reaktiven und aktiven Handlungen unterliegen; die fremden Körper die getasteten und begrenzten Figuren, mit denen sich dann für unsere weitere Erfahrung auch Inhalte uns bekannter Sinne verknüpfen, assimilierend verschmelzen, die aber immer nur mittelbar, durch die Vermittlung unseres Körpers, unserm Willen unterliegen. Das „Ich", das wir hier von den „Dingen" unterscheiden, ist wie man sieht unser Körper, der sich in jenen eine Sonderstellung einnehmenden Sensationen des Tastsinns konstituiert; er und diese „Dinge" werden zu dem Punkt, an den sich alle weiteren uns bekannten Sinnesempfindungen ankristallisieren, weil die klar und deutlich unterscheidbare Grundlage.

Auch hier, in der Ableitung des Ding- und Ichbewußtseins, geht die von Condillac konstruierte Entwicklung wie man bemerkt auf das Unterscheiden und Bemerken dessen, was in den Empfindungen, denen der übrigen Sinne und den spezifischen des Tastsinns implizite enthalten, eingewickelt ist.

5. Von Newton zu d'Alembert.

In seinen Briefen über die Sonnenflecke stellt Galilei in charakteristischer und scharfer Wendung einmal sein eigenes Verfahren dem der spekulativen aristotelischen Naturphilosophie gegenüber. Seine Gegner „suchen auf dem Wege der Spekulation in das wahre und innerliche Wesen der natürlichen Substanzen einzudringen", ein Verfahren, das er, Galilei, „bei den nächsten irdischen wie bei den entferntesten himmlischen Substanzen gleich eitel und vergeblich halte. „Frage ich etwa nach der Substanz der Wolken, so wird mir die Antwort, daß sie aus einem feuchten Dunst bestehen; wünsche ich weiter zu wissen, was dieser Dunst sei, so belehrt man mich vielleicht, daß es sich um Wasser handle, das durch die Kraft der Wärme verdünnt sei. Bleibe ich aber

bei meinem Zweifel und wünsche zu wissen, was denn das Wasser eigentlich ist, so werde ich bei allen meinen Nachforschungen zuletzt nur erfahren, es sei jene Flüssigkeit, die in den Strömen dahinfließt und die wir beständig berühren und tasten: eine Kenntnis, die zwar unsere sinnliche Wahrnehmung bereichert, uns aber nicht mehr in das Innere der Dinge führt, als der Begriff, den ich zuvor von den Wolken besaß." Er selbst dagegen begnüge sich mit der Erkenntnis der empirischen Merkmale, die in ihrer Bestimmtheit durch Erfahrung zu erkennen uns bei den nah gelegenen wie den entferntesten Körpern gleich möglich ist: „wenngleich es ein vergebliches Beginnen wäre, die Substanz der Sonnenflecken zu erforschen, so ist es uns doch darum keineswegs versagt, ihre empirischen Merkmale, ihren Ort, ihre Bewegung, ihre Gestalt und Größe, ihre Durchsichtigkeit, ihre Veränderlichkeit, ihr Entstehen und ihre Auflösung zu erkennen, was alles uns wiederum zum Mittel dienen kann, um zu einer tieferen Einsicht in anderen strittigeren Fragen der Naturwissenschaft zu gelangen." Wir wissen, daß das empirische Auflösen des in der Erfahrung gegebenen Faktums in seine einzelnen unterscheidbaren Eigenschaften, das Galilei hier dem spekulierenden Nachdenken über das substanzielle Wesen und die Formalursache entgegensetzt, bei ihm keineswegs ein bloßes beschreibendes Aufzählen, ein Stehenbleiben bei der sinnlichen Wahrnehmung und ihrer Deskription bedeutet. Durch die an dem Faktum der Erfahrung geübte risolutive Methode sucht Galilei vielmehr zu dem klaren Begriff, zur Erkenntnis der Struktur des zu erforschenden Gegenstandes zu gelangen und dieses Ziel ist dann erreicht, wenn wir nicht nur an dem Gegenstand verschiedene Merkmale unterschieden, sondern diese Merkmale als in bestimmten funktionellen Abhängigkeitsbeziehungen stehend, als durch ein bestimmtes, in einen mathematischen Ausdruck faßbares Gesetz aneinander gebunden erkannt haben. Machen wir uns den Fall der Körper zur Erde zum Problem, so lösen wir das Problem, indem wir zunächst an diesem Fall die verschiedenen meßbaren Faktoren — der Fallzeit, des Fallraumes — unterscheiden, um dann die mathematische Abhängigkeitsbeziehung uns deutlich zu machen, die zwischen jenen beiden Momenten besteht und in der bekannten Formel zum Ausdruck kommt. Erst durch die Erkenntnis dieser mathematischen Beziehung wird zugleich die Anwendung der kompositiven Methode möglich, d. h. die Zusammensetzung und Erzeugung der Phänomene, der Fakten der Erfahrung aus den durch die risolutive Methode gefundenen Elementen — die kompositive Methode, die nun zugleich die Bestätigung für die Richtigkeit und Vollständigkeit der vollzogenen Analyse des Phänomens in seine Merkmale und für die Richtigkeit der angenommenen mathematischen Beziehung zwischen ihnen bringt. Die risolutive Methode beginnt, die kompositive endet in der Erfahrung.

Nun liegt in diesen Gedanken nicht nur ein Gegensatz zwischen Galilei und seinen aristotelischen Gegnern, sondern auch zwischen Galilei und Descartes, obgleich beide der Kampf gegen die substanzialen Formen eint und obgleich Descartes analytische und synthetische Methode Galileis risolutiver

und kompositiver Methode in Ursprung und Tendenz entspricht. Dieser Gegensatz erstreckt sich vor allem auf 2 Punkte, die miteinander zusammenhängen. Bei Galilei bleibt es dahingestellt, ob die Elemente, zu denen uns die risolutive Methode, die Analyse führt, wirklich die absolut letzten Wirklichkeitselemente sind, oder ob sie noch weiter zurückgeführt, in einfachere aufgelöst werden können: Auflösung der Phänomene in unabhängig voneinander variable und funktionell voneinander abhängige „empirische Merkmale" ist die Aufgabe der Analyse und die fortschreitende Forschung selbst nur kann zeigen, wie weit diese Analyse uns mit der Zeit ins Innere der Dinge führen wird. Descartes dagegen will in seiner Analyse nur bei den letzten und absoluten Elementen stehen bleiben, er glaubt beweisen zu können, daß die ausgedehnte und die denkende Substanz die letzten voneinander unabhängigen und gegeneinander selbstständigen Faktoren der Wirklichkeit sind, daß wir in den Begriffen der Ausdehnung und des Bewußtseins die letzten angeborenen Begriffe, die Angelpunkte aller Deduktion vor uns haben. Und zweitens: die kompositive Methode, die Synthese, ist, wie wir sahen, für Galilei die Bestätigung der Richtigkeit und Vollständigkeit der vollzogenen Analyse durch die Erfahrung, für Descartes und seine Schule dagegen wird sie zur Deduktion (die sich durch ihre Form selbst rechtfertigt) aus an sich wahren und feststehenden Voraussetzungen. Es ist schließlich der Gegensatz zwischen dem positiven Forscher, für den sich seine Methode durch ihre Fruchtbarkeit den Tatsachen gegenüber rechtfertigen muß, und dem Erkenntnistheoretiker und Metaphysiker, der nach logisch einsichtiger Begründung verlangt. Noch eins: Galileis Verfahren ist im letzten Grunde induktiv und enthält die stillschweigenden Voraussetzungen aller Induktion, denken wir nur an die eine Voraussetzung, daß überhaupt alle Phänomene aus Faktoren bestehen, zwischen denen einfache mathematische Beziehungen obwalten; für Descartes oder Spinoza, die die Realität des Ausgangspunktes ihrer Deduktion aus reiner Vernunft beweisen, liegt die Sache anders. Galilei sieht sich daher seinerseits, wo ihm jene Voraussetzungen zum Bewußtsein kommen, gezwungen, sich auf metaphysische Gedanken, auf Eigenschaften der Natur — ihre vorausgesetzte „Harmonie" und Einfachheit — zu berufen. Gerade für den positiv-empirischen Forscher, für den die Richtigkeit seiner Methode durch ihre Fruchtbarkeit von vornherein feststeht, werden aus den Voraussetzungen seiner Methode selbstverständliche metaphysische Eigenschaften der Natur.

Derselbe Gegensatz nun, den wir hier zwischen Galilei und Descartes finden, wiederholt sich zwischen Newton und der Cartesischen Schule. Äußerlich betrachtet steht allerdings zunächst die Methode, die Newton in seiner Naturphilosophie verfolgt, derjenigen Descartes erheblich näher: Wenn Newton seine Darstellung mit Definitionen und Erklärungen beginnt, dann die „Axiomata sive leges motus" folgen läßt und hierauf Lehrsätze und Aufgaben, die nun folgen, aus den Axiomen und Definitionen beweist und beantwortet, so überträgt er das Schema der Euclidischen Geometrie auf die Physik, faßt also die mathematische Methode im Sinn Descartes. Aber das ist doch im

Grunde nur äußerlich. Vor allem: die „Prinzipien", von deren Formulierung Newton ausgeht, sind nicht von der Erfahrung unabhängig erfaßte und beweisbare Begriffe und Sätze, die das Wesen der Wirklichkeit aussprechen sollen. Sie sind „aus den Phänomenen abgeleitet und durch Induktion verallgemeinert", eben dadurch haben sie die höchste Gewißheit, die eine Proposition in der Philosophie erlangen kann". Sie sind keine Behauptungen, die a priori über die Wirklichkeit, ihr Wesen und ihre Beschaffenheit aufgestellt werden: das unterscheidet sie von den „Hypothesen", die Newton nicht „fingieren" will, d. h. den Wirbeln der Cartesianer. Nicht von solchen vor aller „Experimentalphilosophie", aller Zergliederung und Untersuchung der Phänomene, der gegebenen Erfahrungsdaten, aufgestellten Annahmen, die eben deshalb willkürliche Hypothesen bleiben, sondern von den Grundbegriffen, die sich aus der Betrachtung der Phänomene selbst ergeben und die sich durch die Möglichkeit, die weiteren Phänomene aus ihnen abzuleiten, zu erklären, bewähren, muß die Physik ihren Ausgang nehmen. Die Aufgabe der analytischen Methode bestimmt Newton in der Quaestio 31 der Optik: „experimenta capere, phänomena observare, indeque conclusiones generales inductione inferre." „Hac analysi licebit ex rebus compositis ratiocinatione colligere simplices, ex motibus vireo moventes, ex affectis causas, ex causis particularibus generales"; die der synthetischen Methode: „causas invertigatas et comprobatas assumare pro principiis, eorum ope explicare phänomena." Die „bewegenden Kräfte" aber, die die Analyse aus den komplizierten Erfahrungsdaten herauspräpariert, sind die einfachen, klar erfaßbaren Gesetze der Bewegung, von denen Newton selbst sagt, daß er sie nicht „physisch", sondern „mathematisch" betrachte. Nehmen wir gleich das wichtigste Beispiel: die Anziehungskraft der Gravitation. Es sollen den Zentren (die mathematische Punkte sind) nicht wahrhaft und physisch Kräfte beigelegt, es soll nicht behauptet werden, daß diese Zentren im metaphysischen Sinn Ursachen der zentripetalen Bewegungen seien. Die Tatsachen, die phänomena motuum, zeigen uns, daß die Körper eine bestimmte Tendenz haben, sich einander zu nähern, der zutreffende Ausdruck für diese Tendenz oder für das entsprechende Verhalten der Körper ist das Gesetz der Massenanziehung, ob aber diese Tendenz selbst ihre metaphysische letzte Ursache in einer „Tätigkeit" der Körper selbst hat, die aufeinander gegenseitig zustreben oder sich durch ausgesendete Spiritus treiben, oder in der Tätigkeit eines Äthers, der Luft oder eines körperlichen oder unkörperlichen Mediums, das die in ihm schwimmenden Körper gegeneinander irgendwie stößt,[1] das läßt Newton ausdrücklich dahingestellt. Man sieht: Newtons Bestimmung der analytischen und synthetischen Methode bewegt sich ganz im Sinn Galileis. Die analytische Methode löst die Phänomene in möglichst einfache und in möglichst einfachen mathematisch ausdrückbaren Beziehungen stehenden Faktoren, in gesetzmäßig wirkende Kräfte auf, die im synthetischen Verfahren als „Prinzipien" gesetzt

[1] Phil. nat. princ. math. 1687, S. 4 u. 191.

und durch die aus ihnen erfolgende restlose Ableitung der übrigen Phänomene bestätigt werden. Aus den Himmelserscheinungen wird die Schwerkraft der Körper gegen die Sonne und die Planeten abgeleitet, dann aus dieser Kraft die Bewegungen der Planeten, der Kometen, des Mondes und der Flut deduziert.

Zugleich tritt immer schärfer hier bei Newton die metaphysische Frage nach den wahren Ursachen und die physikalisch-mathematische Frage nach den Prinzipien der Phänomene auseinander.[1] Wie Galilei greift Newton gelegentlich, um Voraussetzungen allgemeinster Art seiner Methode zu rechtfertigen, hinüber in das metaphysische Gebiet (so, wenn er zur Erhaltung der Bewegung ein aktives Prinzip in der Welt fordert), aber überall wird er unwillkürlich, wo er sich metaphysischen Fragen nähert, zum theologisierenden Mystiker, so daß auch hier, in der Absicht wie in der Methode, die theologisierende Metaphysik der wahren Ursachen und die pysikalische Erklärung der Erscheinungswelt sich scheiden. Eine Welt unbekannter Dinge an sich oder wirkender Ursachen, die der Gegenstand theologisierender Spekulation sind und unser teleologisches Bedürfnis befriedigen und eine Welt einfacher Prinzipien, die von den Phänomenen her, durch ihre Zergliederung und das Bedürfnis ihrer möglichst einfachen Erklärung, gewonnen werden, durch ihre Fruchtbarkeit in der empirischen Wissenschaft sich rechtfertigen und nur in ihren Resultaten mit einer teleologisch-theologischen Metaphysik in Beziehung treten.

Es ist klar, daß dieser Positivismus der naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre mancherlei Anknüpfungspunkte für die Aufnahme von Elementen bot, die aus dem Berkeleyschen und Humeschen Phänomenalismus stammen. Eine solche typische Vereinigung des Newtonschen Positivismus mit dem Berkeleyschen Phänomenalismus finden wir bei Maupertuis.

Wo Maupertuis die Fernkraft, die Massenanziehung verteidigt, bewegt er sich ganz in den Gedanken Newtons. Die Attraktion ist nicht eine Ursache, die die Schwere der Körper erklären soll, sondern eine Tatsache (un fait et non point une cause), deren Ursache wir dahingestellt sein lassen, aber eine erste Tatsache, von der aus man andere von ihr abhängende Tatsachen erklären kann,[2] ein „phénomene principal, d'ou l'on pût ensuite déduire tous les autres phénomenes du même genre", nachdem man zu diesem ersten oder Grundphänomen selbst von bestimmten Einzelphänomenen aus aufgestiegen ist.[3] Aus den Newtonschen „Prinzipien" werden hier die „Grundphänomene", aus denen sich die übrigen Phänomene ableiten lassen, die Naturwissenschaft bewegt sich ganz im phänomenalen Gebiet, sie führt Phänomene aufeinander zurück, nicht auf „Ursachen". „Tout effet réglé, quoique sa cause soit inconnue, peut être l'objet des Mathématiciens, parce que tout ce qui est susceptible de plus et de moins est de leur ressort, quelle que soit sa nature; et

---

[1] Zur Ergänzung verweise ich hier auf die ausgezeichneten Darlegungen in Cassirers Erkenntnisproblem. Buch VII, Kap. 1.

[2] Discours sur les différentes figures des Astres, cap. II.

[3] Essai de cosmologie, Part. II.

l'usage qu'ils en feront sera tout aussi sûr que celui qu'ils pourraient faire d'objets dont la nature serait absolument connue. S'il n'était permis d'en traiter que de tels, les bornes de la Philosophie seraient étrangement resserrées" (Figure des astres, a. a. O.).

Ein gewisses Schwanken zwischen zwei Standpunkten macht sich hier nun freilich bei Maupertuis bemerkbar. In gewissen Ausführungen nähert er sich ganz einem Phänomenalismus im Sinn nicht nur Berkeleys, sondern Humes. In der kleinen Schrift über den Ursprung der Sprache lehrt er, daß unsere Worte lediglich Zeichen für unsere Ideen sind. Diese Ideen vergleichen und zerlegen wir und belegen sie mit Rücksicht auf die gleichartig wiederkehrenden Momente mit den gleichen Namen, soweit sie verschieden sind, prägen wir für sie verschiedene Wortzeichen. Wir benennen einen Löwen und ein Pferd um der gemeinsamen Züge willen mit dem gemeinsamen Namen des Tiers, das gesehene Pferd, das gesehene Meer usw. ganz ebenso mit dem gemeinsamen Namen des „Gesehenen" („le caractère qui répond á ‚je vois' subsistera dans toutes les perceptions de ce genre; et je ne le changerai que lorsque j'aurai à désigner des perceptions en tout différentes, comme celles-ci, ‚j'entends' des sons, ‚je sens' des fleurs etc."). Alles Urteilen wird danach zu einem Zusammenfügen zweier Namen, die damit als Namen derselben Idee (Perzeption) gefaßt werden. Würden wir jede unserer unterscheidbaren Perzeptionen mit einem einfachen Zeichen benannt haben und wäre unser Gedächtnis stark genug, um die Bedeutung aller dieser verschiedenen Zeichen zu behalten, so würde es weder Fragen, noch Sätze, noch Wissenschaften geben. Nur aus Gründen der Denkökonomie also schaffen wir allgemeine Begriffe, d. h. belegen wir gleichartig wiederkehrende Teilinhalte unserer Perzeptionen mit allgemeinen Zeichen. Aus der Unterscheidung allgemeiner und partikulärer Zeichen aber entstehen die Begriffe der Substanz und des Modus: wir betrachten das allgemeine Zeichen als „Grundlage" oder „Subjekt" „sur lequel résident les autres parties de perceptions qui s'y trouvent le plus souvent jointes . . . et c'est ainsi qu'on s'est formé l'idée de substance, attribuée à la partie uniforme des perceptions, et l'idée de mode, qu'on attribue aux autres" (XIV). Wir kennen, so drückt sich Maupertuis an anderer Stelle aus, niemals das Subjekt, dem die wahrgenommenen Eigenschaften inhärieren sollen, sondern nur verschiedenartige Ansammlungen solcher Eigenschaften, unter denen wir dann aber verschiedene Ordnungen unterscheiden können: solche, die in verschiedenen Körpern variieren, und andere, die immer als die gleichen sich finden, die letzteren betrachten wir als Basis der übrigen, als „propriétés primordiales" (Figure des astres, II). Das gilt auch speziell von der Ausdehnung, deren Vorzugsstellung in keiner anderen Weise zu erklären ist: keine Perzeption, auch nicht die der Ausdehnung, kann einer äußeren Ursache, einem äußeren Dinge ähnlich sein (in diesem Gedanken knüpft Maupertuis bewußt an Berkeley an, wir wissen aber, daß in Frankreich schon von Bayle darauf hingewiesen wurde, daß die Ausdehnung als „Idee" durch nichts vor der Farbe ausgezeichnet sei). Sucht man die Realität der Aus-

dehnung dadurch zu begründen, daß in ihr die Perzeptionen des Gesichtssinnes durch die des Tastsinnes bestätigt werden, so ist zu erwidern, daß diese „Bestätigung“ vielmehr ein gewohnheitsmäßiges Zusammentreffen zweier an sich verschiedener Gruppen von Perzeptionen ist: die Tastwahrnehmung einer Kugel hat an sich keine Ähnlichkeit mit der Gesichtswahrnehmung einer Kugel und wenn wir etwa die Gegenstände immer nur im Finstern, ohne sie gleichzeitig zu sehen, betasten würden, so würden wir nie auf den Gedanken gekommen sein, daß hier dieselbe Figur gesehen und getastet wird.

Auf die Lehre von der Substanz baut sich auf die von der äußeren Existenz. Wenn ich den gesehenen Baum für existierend, für real erkläre, so beruht diese Erkenntnis auf der Erfahrung der regelmäßig gleichartigen Wiederkehr des gesehenen Inhalts: Er „existiert“ heißt: ich erwarte, ihn an dem betreffenden Ort wiederzufinden.

Reihen wir gleich drittens die Ausführungen über die Idee der Kraft und der Ursache an. Der Begriff der Kraft beruht auf einem Gefühl, dem Gefühl der Anstrengung, das wir erleben, wenn wir einen ruhenden Körper bewegen oder einen bewegten aufhalten. Dieses von uns erlebte Gefühl ist für unsere Wahrnehmung ständig begleitet von der Änderung in dem Bewegungszustand des betreffenden Körpers, und deshalb können wir nicht umhin, die gefühlte Anstrengung für die Ursache der Bewegung zu halten. Finden wir nun einen sich bewegenden Körper, ohne daß er durch eine Anstrengung unsererseits bewegt worden wäre, dessen Bewegungsursache aber in anderen Körpern liegen kann, so verlegen wir in diese das Moment der „Kraft“ hinein. Man sieht daraus, wie dunkel die Idee der Kraft ist und wie weit wir davon entfernt sind, im eigentlichen Sinn den Körpern „Kraft“ zuschreiben zu können.

So sehr auch diese Argumentation an Humes Kritik des Kraftbegriffes anklingt, sieht man doch an diesem Punkte auch den Unterschied gegen Hume. Maupertuis bestreitet nicht eigentlich das logische Recht der Frage nach der Ursache. Für Hume ist der ursächliche Zusammenhang selbst nichts weiter als das regelmäßige Nacheinander zweier Inhalte, die für unser Bewußtsein das assoziativ bedingte Gefühl der Nötigung vom einen zum anderen überzugehen verbindet, die Frage nach der Ursache unserer Perzeptionen überhaupt, nach einer Ursache außerhalb des Bewußtseins ist daher für ihn sinnlos, es kann nur mit Sinn die Frage nach der Ursache einer bestimmten einzelnen Perzeption, d. h. nach der ihr regelmäßig voraufgehenden Perzeption gestellt werden. Maupertuis dagegen gibt zu, daß es eine Ursache gibt, von der alle unsere Perzeptionen abhängen „parce que rien n'est comme il est sans raison“ (Sur l'origine des langues, XXVIII), nur freilich bleibt uns dieser „Grund“ letzten Endes unbekannt, wie uns auch der Grund oder die Ursache der gesetzmäßig geregelten Abfolge unserer Perzeptionen unbekannt bleibt, da wir bei der Erforschung der Ursachen auf die Erfahrung, die Beobachtung der Phänomene und ihrer Aufeinanderfolge angewiesen sind. Noch ausführlicher wird derselbe Gedanken und werden die verschiedenen Möglichkeiten, daß die außerhalb des Bewußtseins stehende Ursache unserer Perzeptionen in Gott,

in unserem eigenen Wesen, in körperlichen oder geistigen Wesen (êtres sensibles — êtres imperceptibles) liege erörtert in dem IV. Brief („sur la manière dont nous appercevons"). So steht neben jenem radikalen Phänomenalismus Berkeley-Humescher Observanz plötzlich der Leibnizsche Satz vom Grunde, mit dessen Hilfe auf eine unbekannte und unerkennbare Ursache unserer Perzeptionen geschlossen wird. Phänomenale, durch die Naturwissenschaft erkennbare Welt, und unbekanntes metaphysisches Ding an sich als Ursache der Phänomene treten sich gegenüber. Zu den Phänomenen werden ausdrücklich auch Raum und Zeit, genauer Ausdehnung und Dauer gerechnet. Die Ausdehnung, die wir für das Objektive an sich zu halten pflegen, ist nicht mehr als eine Perzeption in meiner Seele, die wir auf ein äußeres Objekt übertragen, ohne daß es im Objekt irgend etwas ihr Ähnliches gäbe (Lettre IV), die Dauer, in der wir uns unsere Perzeptionen ausgebreitet vorstellen, ist selbst nur die Perzeption der Aufeinanderfolge unserer Ideen, die selbst in ihrer Schnelligkeit und Langsamkeit subjektiv veränderlich ist; die Vergangenheit kennen wir nur durch die Erinnerung, die selbst nichts als eine gegenwärtige (schwächere) Perzeption ist. So vertritt hier Maupertuis, wie Cassirer[1] mit Recht (unter spezieller Anführung einer äußerst charakteristischen Stelle bei Schopenhauer[2], betont, einen Standpunkt, den man zuweilen, von Seiten einer „realistischen" Interpretation, Kant zugeschrieben hat, phänomenalistisch in bezug auf die Physik, agnostizistisch in bezug auf das als real vorausgesetzte oder erschlossene metaphysische Ding an sich.

Schließlich wird auch dieses agnostische Prinzip von Maupertuis durchbrochen durch eine metaphysisch-teleologische Interpretation des obersten Bewegungsprinzips — jenen Sprung von den allgemeinsten Eigenschaften der Welt auf die des göttlichen Schöpfers, von den obersten Prinzipien der Mechanik auf die Teleologie, den wir überall in der Philosophie des 17. Jahrhunderts, bei Descartes und Leibniz, bei Newton und Berkeley, nur bald prinzipiell und allgemein (Leibniz, Berkeley) bald nur gelegentlich und künstlich wiederfinden. Das oberste Bewegungsgesetz ist weder das Gesetz der Erhaltung der Bewegungsmenge (mv) noch der Erhaltung der lebendigen Kraft (mv^2), sondern das der kleinstmöglichen Aktion (bei jeder Veränderung in der Natur ist die Größe mvs, das Produkt aus Masse, Geschwindigkeit und durchlaufenem Raum, ein Minimum). Jene Erhaltungsgesetze machen in ihrer Konsequenz die Bewegung bzw. die bewegende Kraft zu etwas von Gott Unabhängigem, das Gesetz der kleinstmöglichen Aktion zeigt schon äußerlich teleologischen Charakter und weist so schon von sich auf Gott, auf eine höchste Intelligenz als Urheber der Bewegung, sei es nun, daß Gott direkt und unmittelbar die nur scheinbar von Körper zu Körper übertragene Bewegung hervorruft, sei es, daß er den Körpern selbst bewegende Kräfte eingepflanzt hat.

Gerade dies friedliche Nebeneinander phänomenalistischer und rationalistisch-realistischer Gedankengänge ohne das Bewußtsein ihrer prinzipiellen

[1] Erkenntnisproblem II, S. 486ff.

[2] Welt a. Wille u. Vorst. II, 57.

Unvereinbarkeit und ohne den Versuch, sie miteinander in einen wirklichen Einklang zu bringen, zeigt den positivistischen Grundzug in Maupertuis Denken. Ich verstehe dabei unter einer positivistischen Denkrichtung, wenn wir das Wort in der allgemeinsten Bedeutung nehmen, eine Denkrichtung, die im Grunde überall auf positive Einzelprobleme eingestellt bleibt (wobei zu diesen Einzelproblemen auch solche metaphysischer und psychologischer Natur gehören) und in ihrer Fruchtbarkeit für die Lösung dieser Probleme, in der Bewährung an der „Erfahrung", auch dies Wort im allgemeinsten Sinn genommen, die eigentliche Rechtfertigung der wissenschaftlichen Methoden und Begriffe erblickt, neben der es einer prinzipiellen, logisch-erkenntnistheoretischen Begründung und Rechtfertigung eigentlich nicht mehr bedarf. Ein positivistischer Zug steckt in diesem Sinn in der ganzen englischen Philosophie bis zu dem Augenblick, wo mit Berkeley und Hume in ihr die skeptisch-kritische Einstellung, die bis dahin nur bezeichnenderweise gegen die Metaphysik sich gewendet hatte, nun auch die positiven Naturwissenschaften anzugreifen unternimmt — im Gegensatz zur kontinentalen Philosophie. Sie ist hier in England das Erbteil Bacos.

Bacos Beispiel zeigt uns noch ein weiteres: wie die positivistische Denkrichtung zu einem Streben nach enzyklopädischer Zusammenfassung des gesamten Erfahrungswissens führt. Das philosophische Streben nach letzter, endgültiger und abschließender Welterkenntnis nimmt anstatt der Form des Suchens nach letzten, unbedingt wahren Grundbegriffen und Grundsätzen die Form des Strebens nach einer enzyklopädischen Sammlung aller unserer Erkenntnisse von der Wirklichkeit an. In dieser Hinsicht knüpfen an Baco nun die französischen Enzyklopädisten an, von ihm, den d'Alembert den „größten, umfassendsten und beredtesten unter den Philosophen" nennt, übernehmen sie die Idee und die allgemeinste Disposition ihrer „Abschätzung und Aufzählung der menschlichen Kenntnisse."[1] In d'Alembert aber, den philosophisch bedeutendsten Kopf unter den Enzyklopädisten, finden wir wiederum den typischen Vertreter einer positivistischen Erkenntnislehre.

Wenn sich die Philosophie mit den Tatsachen der Natur beschäftigt, so tut sie das nicht, um von den Tatsachen zu ihren ersten Ursachen aufzusteigen, was „fast immer unmöglich ist", sondern um die Tatsachen zu vergleichen, zu verknüpfen, in Klassen einzuteilen, endlich die einen durch die anderen zu erklären.[2] Die enzyklopädische Wissenschaft will unsere Erkenntnisse nicht als isolierte Einsichten nur aufzählen, sondern sie in ihrer natürlichen Verknüpfung und Verkettung darstellen, in der ihnen zukommenden Ordnung.[3] Daß es eine solche Ordnung gibt, wenn wir sie auch zunächst nur unvollkommen und lückenhaft kennen, ist für d'Alembert selbstverständlich, weil es für ihn ebenso wie früher für Galilei und Newton selbstverständlich ist, daß zwischen den Dingen eine solche Ordnung, ein gesetzmäßiger Zu-

[1] Discours préliminaire der Encyclopädie.
[2] Elements de philosophie, III.
[3] Discours prél., Anfang.

sammenhang besteht: „Tous les êtres et par conséquent tous les objets de nos connaissances, out entreux une liaison."[1] In diesem Punkt steht die positivistische Erkenntnistheorie dem Subjektivismus Humes, der aus der Voraussetzung einer von einfachen Gesetzen beherrschten Natur eine psychologisch zu erklärende Folge des Assoziationsmechanismus macht, ebenso fern wie auch der Lehre Kants, die aus jener psychologischen eine logische Voraussetzung, die im Wesen des Erkennens gründet, macht. Wir sahen, wie schon für Galilei und Newton, dann für Maupertuis und nun für d'Alembert die gesetzmäßig geordnete, wenn auch in ihrem An-sich vielleicht unerkennbare Welt des Seins vorausgesetzt wird.

Die Frage nach dem Grunde und Ursprung des Glaubens an die reale Außenwelt wird von d'Alembert verschiedentlich erörtert. Grundlage und Ausgangspunkt unserer Erkenntnis sind die Ideen, die letzten Endes sämtlich Ideen der Sensation sind. Wie bei Condillac tritt an die Stelle der Lockeschen Unterscheidung von Sensation und Reflexion als der zwei Quellen unserer Ideen die Unterscheidung der „connaissances directes", die mit den Sinneswahrnehmungen zusammenfallen, und der „connaissances réfléchies" die durch Verarbeitung, Sammlung und Verbindung der direkt erkannten Inhalte entstehen:[2] es gibt nicht Inhalte der Sensation und Reflexion, sondern nur solche der Sensation, die aber erinnert, verglichen, beurteilt, kurz „reflekiert" werden können. Von den Inhalten des Bewußtseins führt zu dem Gedanken und Glauben an eine reale Außenwelt als Ursache unserer Ideen nicht ein demonstrierbarer Schluß, sondern Instinkt, der sich vor allem auf die Einstimmigkeit und Gesetzmäßigkeit in dem Auftreten, der Wiederkehr unserer Ideen stützt.[3] Wenn auch, wie gesagt, hier kein evidenter Schluß vorliegt, so dürfen wir jenem Instinkt, der eine fast ebenso zwingende Kraft auf uns übt, wie die Evidenz selbst, doch Vertrauen schenken: wir dürfen jedenfalls sagen, daß unsere Wahrnehmungen nicht lebhafter, konstanter, gesetzmäßiger gedacht werden könnten, als sie tatsächlich sind, daß sie also auch nicht anders als jetzt sich verhalten könnten, wenn sie wirklich das Produkt der Einwirkung einer dinglichen Welt auf unser Bewußtsein sind. Anders liegen die Dinge für d'Alembert, wenn er sich die Frage vorlegt, ob die dinglich-

[1] Eléments de philos., IV.

[2] Discours prél.

[3] In den Eléments de phil. sucht d'Alembert wie vor ihm Condillac u. a. den Anlaß zur Bildung des Begriffes der Außenwelt wesentlich in den Erfahrungen des Tastsinns, der uns 2 Arten von Gegenständen unterscheiden läßt: solche, bei deren Berührung wir eine doppelte Empfindung haben (eigener Körper) und solche, deren Berührung eine einfache Empfindung (fremde Körper) gibt. In den späteren „Erläuterungen" (VII) weist er darauf hin, daß im Grunde auch der Gesichtssinn eigene und fremde Körper zu unterscheiden gestattet: den ersteren als denjenigen, dessen Wahrnehmung unser Bewußtsein ununterbrochen begleitet; er fügt dann hinzu, daß im Grunde das Zusammenstimmen aller Sinne in bezug auf jene Unterscheidung das Entscheidende sei. In jedem Fall aber bleibt für ihn die Annahme einer Außenwelt außerhalb des Bewußtseins zu der schließlich wie der Discours prél. hervorhebt auch der eigene Körper gehört, Sache des Instinkts, nicht des demonstrierbaren Schlusses.

reale Welt wirklich so beschaffen ist, wie wir sie uns auf Grund unserer Wahrnehmungen vorstellen. Außer dem uns bekannten allgemeinen Argument, daß unsere Ideen nicht den Dingen ähnlich sein können, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit aber schließlich ebenso „Ideen", gegebene Wahrnehmungsinhalte sind, wie Farbe und Ton, bedient sich d'Alembert hier noch des Hinweises auf die besonderen Schwierigkeiten, die im Begriff der Ausdehnung und der ausgedehnten Materie liegen: des Hinweises auf die unendliche Teilbarkeit, des Mangels einfacher Teile in der Ausdehnung. Der Regress ins Unendliche erscheint ihm als Absurdität. So tauchen bei ihm auch die bekannten rationalistischen Gründe für eine bloße Phänomenalität der sichtbaren, tastbaren, durch Sinne und Verstand erkennbaren Körperwelt auf.

Streben wir danach, wie es d'Alembert als Ziel einer vollendeten enzyklopädischen Welterkenntnis bezeichnet, unsere Erkenntnisse in einem System, in einer geschlossenen Welt zu entwickeln, so müssen wir letzten Endes diese Kette in gewissen Grundwahrheiten verankern. Diese Grundwahrheiten sind nicht die üblichen „Axiome". Die „Axiome" — hier stellt sich d'Alembert ebenso wie in dem Kampf gegen die angeborenen Begriffe durchaus auf die Seite Lockes — sind nichts als identische Sätze, Tantologien. Sie sind im Grunde nur der „Ausdruck derselben einfachen Vorstellung durch zwei verschiedene Zeichen oder Worte" und vedanken im Grunde ihre Aufstellung und ihre gelegentliche Nützlichkeit nur dem Gebrauch oder Mißbrauch der Worte, der Neigung eben, für denselben Gegenstand in verschiedenen Zusammenhängen verschiedene Worte zu gebrauchen.[1] Ebensowenig sind jene Grundwahrheiten Definitionen, wenn wir unter einer Definition die Erkenntnis der „Natur", des Wesens einer Sache verstehen: Die „Natur" einer Sache können wir nicht erkennen oder definieren.[2] Sondern die Grundwahrheiten, von denen wir ausgehen, können selbst nur Tatsachen, nämlich einfache Tatsachen, die wir selbst nicht weiter zurückführen und auf die wir die übrigen zurückführen oder durch die wir die übrigen Tatsachen erklären können — „Prinzipien" im Sinne Newtons werden den logischen Axiomen und einsichtig erkannten Wesensdefinitionen entgegengestellt. Daß auf solche einfache Tatsachen oder Voraussetzungen die Erkenntnis basiert werden, daß es sie geben muß, ist für d'Alembert selbstverständlich, anderenfalls würden wir auf die Unmöglichkeit eines Regresses stoßen.[3] Die Geometrie hat es zu tun mit der Ausdehnung, die Mechanik mit der Bewegung, die Physik mit den Tatsachen und Gebilden der Natur. Sie alle müssen diese Objekte zunächst hinnehmen, wie die alltägliche Erfahrung sie uns gegeben hat und wie

[1] Discours prél.

[2] Eléments de phil.

[3] „Il est dans chaque science des principes vrais ou supposés, qu'on saisit par une espèce d'instinct auquel on doit s'abandonner sans résistance, autrement il faudrait admettre dans les principes un progrès á l'infini qui serait aussi absurde qu'un progrès à l'infini dans les êtres et dans les causes et qui rendrait tout incertain, faute d'un point fixe d'ou l'on pût partis" (El. VI).

sie jeder Mensch für wirklich hält. Um sie wissenschaftlich zu erforschen aber müssen wir diese Gebilde zunächst bis in ihre einfachen unterscheidbaren Elemente oder Eigenschaften zerlegen, die wir als Quelle der übrigen betrachten können; diese Elemente, für die Physik die „täglichen Phänomene, die die Beobachtung allen Augen eröffnet", für die Geometrie die wahrnehmbaren Eigenschaften der Ausdehnung, für die Mechanik die Undurchdringlichkeit als Quelle der Bewegungen der Körper, sind die „Grundwahrheiten" und zugleich die einfachen Ideen, in die die „Definition", die einzig in der Wissenschaft brauchbar ist, ihre Objekte auflöst (El. IV). Ob die durch jene Zerlegung gewonnenen einfachen Ideen wirklich absolut einfach, die Prinzipien letzte Prinzipien sind, wissen wir dabei niemals genau.[1]

Genauer unterscheidet d'Alembert zwei Arten einfacher Ideen und der Gewinnung einfacher Ideen: die einfache Zerlegung (décomposition), die uns zu den nicht weiter zerlegbaren einfachen Inhalten und ihren abstrakten Eigenschaften führt (die einfache Farbe, der einfache Ton usw., Undurchdringlichkeit, Ausdehnung usf.) und die Generalisation, die uns von den einfachen abstrakten und konkreten Inhalten zu ebenfalls einfachen, aber übergeordneten, allgemeinen Ideen führt. Wenn wir etwa durch Vergleichung von Farben, Tönen, Gerüchen den allgemeinen Begriff der „Sensation" oder den noch allgemeineren des „Existierenden", wenn wir durch Vergleichung von räumlicher Ausdehnung und Dauer den Begriff der aus Teilen zusammengesetzten Größe bilden, so haben wir diese neuen abstrakten Ideen nicht durch einfache Zerlegung, sondern durch Verallgemeinerung eines an sich schon Einfachen gewonnen.[2] Den Weg nun zur Gewinnung der eigentlichen „Prinzipien", von denen die Wissenschaft ausgehen, und an die sie die Kette ihrer Gedanken hängen muß, denkt sich d'Alembert so, daß wir von den unterscheidbaren konkreten Teilen zunächst aufsteigen zu den abstrakten einfachen Merkmalen derselben, von ihnen zu den einfachen allgemeinen Ideen, die wir durch Generalisation erhalten — dann beginnt der rückschreitende Weg, die Synthese, die Erzeugung des Konkreten

[1] „Nous les appelons principes, parce que c'est là que nos connaissances commencent. Mais bien loin de mériter ce nom par eux-mêmes, ils ne sont peut-être que des conséquences fort éloignées d'autres principes plus généraux que leur sublémité dérobe à nos égards. N'imitons pas les premiers habitans des bords de la mer, qui ne voyant point de terme au-delà du rivage, croyaient qu'il n'y en avait pas" (El. IV).

[2] Es ist zu beachten, daß, wenn d'Alembert im XIV. Abschnitt der „Eléments" die Begriffe der Algebra als „notions purement intellectuelles" bezeichnet, als reine Erzeugnisse des Verstandes, die Spontaneität des Verstandes für ihn nur in dieser Tätigkeit der „Generalisation" besteht, „en simplifiant et en généralisant les premières idées" schafft der Verstand Begriffe wie den der Größe, des Ganzen und Teils. Es besteht also zwischen seiner sensualistischen Grundanschauung, nach der alle unsere Begriffe aus den Inhalten der Sinneswahrnehmung stammen und der obigen Wendung kein Widerspruch (wie Cassirer, Gesch. d. Erk., S. 412f. anzunehmen scheint); es gibt nur für d'Alembert 2 Arten, aus den gegebenen Inhalten die Grundbegriffe zu gewinnen: Die einfache Decomposition oder Zerlegen, das Finden der einzelnen Merkmale in der gegebenen einzelnen Sinnesvorstellung, und das vergleichende und abstrahierende Bilden übergeordneter Begriffe, als deren Spezialfälle sich die gegebenen Inhalte auffassen lassen.

aus dem Abstrakten, des Speziellen aus dem Allgemeineren, die Ableitung der Folgerungen aus den Prinzipien. Zu beachten aber ist dabei, daß auf der einen Seite die abstrakten und allgemeinen Inhalte niemals an sich wirklich sein, Existenz besitzen können — Existenz besitzt nur das Individuelle und Konkrete — daß aber auf der anderen Seite was für das Allgemeine und Abstrakte eo ipso auch für das darunter fallende Konkretere und das aus dem Abstrakten zusammengesetzte Konkrete gilt. Hier kommen wir zu einem charakteristischen Zug der d'Alembertschen Erkenntnistheorie, der noch einer besonderen Besprechung bedarf.

Dilthey hat als erster d'Alembert noch in einem engeren Sinn als Vertreter des „Positivismus" bezeichnet, indem er auf die Linie aufmerksam gemacht hat, die von *Hobbes* über d'Alembert zu *Comte* führt. Der charakteristische Gedanke, in dem wir die drei Philosophen in Übereinstimmung finden, ist der folgende: Es gibt eine natürliche *Ordnung der Wissenschaften*, die so beschaffen ist, daß jede Wissenschaft in der vorhergehenden ihre *Voraussetzung* hat und zwar dadurch, daß jene Wissenschaften stufenweise vom Allgemeineren zum Spezielleren, von den allgemeineren und abstrakteren zu den konkreteren Phänomenen oder was dasselbe bedeutet Eigenschaften der Dinge fortschreiten. Das System der Wissenschaften, ihre systematische Folge gründet in dem systematischen Zusammenhang, der natürlichen Ordnung der Gegenstände der Wissenschaften, der Phänomene. Was für das allgemeinere Phänomen gilt, muß auch für das konkretere und speziellere gelten, umgekehrt: die Wissenschaft vom Spezielleren und Konkreteren setzt die vom Allgemeineren als ihre Grundlage voraus. Die Geometrie ist für Hobbes die letzte Grundlage der Wissenschaft von den Körpern, weil die räumliche Begrenzung, weil der Raum das letzte Übrigbleibende ist, die gemeinsame Eigenschaft aller Körper, wenn wir von allen konkreten Unterschieden abstrahieren, die Mechanik die letzte Grundlage aller Wissenschaften, die sich mit den Vorgängen beschäftigen, weil die Bewegung der Vorgang selbst in seiner allgemeinsten Form ist; die Zeit selbst, die Dauer ist das Abstraktum der Bewegung, wie der Raum das Abstraktum des physikalischen Körpers. In diesen Gedanken stimmt d'Alembert durchaus mit Hobbes überein; man beachte wie für ihn der Raum im Gegensatz zu Newton nicht ein substanzielles Wesen, ein être réel ist, sondern „une simple capacité propre à recevoir l'étendue impénétrable", eine bloße Abstraktion gegenüber der mit der Idee der Undurchdringlichkeit erfüllten Ausdehnung;[2]

---

[1] Vgl. Dilthey. Schriften II, S. 380ff.

[2] Eigentümlich an Hobbes merkwürdige Abstraktionstheorie und Lehre von Raum und Zeit erinnern gewisse Wendungen im Discours prél.: Der ausgedehnte Raum, in dem wir keine geformten Teile unterscheiden würden (der Raum an sich, der leere Raum) würde wie ein entferntes und nebelhaftes Gemälde erscheinen, bei dem uns alles verschwindet, weil wir unmöglich etwas darauf unterscheiden können. Farbe und Gestalt, als die allen Körpern anhaftenden, wenn auch bei allen verschiedenen Eigenschaften, dienen gewissermaßen dazu, sie vom Hintergrunde des Raumes abzuheben.

die Geometrie und die Physik haben es zu tun mit der Ausdehnung, aber die erstere mit der Ausdehnung nur sofern sie begrenzt, die letztere mit der Ausdehnung, sofern sie außerdem teilbar, beweglich und undurchdringlich ist (El. Eclairc. XV und XVI). Entsprechendes gilt für die Zeit. Nur in dem einen Punkt geht d'Alembert hier noch über Hobbes hinaus, daß er der Geometrie noch die Algebra als die Wissenschaft von der Größe überhaupt, der Größe in abstracto überordnet, der Größe, die räumliche und zeitliche Ausdehnung unter sich befaßt. Die Logik dagegen betrachtet d'Alembert als bloße Kunstlehre des Denkens, die Lehre von den Regeln, durch deren Anwendung wir vom Bekannten zum Unbekannten, vom Allgemeinen zum Spezielleren fortschreiten.

Die konsequente Fortbildung des Systems bis zur Lehre vom Menschen und der menschlichen Gesellschaft, die Einreihung der Biologie und Soziologie in dasselbe ist denn freilich erst das Werk Comtes, dem hier in der Tendenz Hobbes näher steht als d'Alembert. Der französische Enzyklopädist zeigt sich hier als schärferer Gegner des Materialismus.

So vereinigen sich in dem französischen Positivismus die Einflüsse von Baco, Hobbes, Locke und Newton. Von Baco her die Neigung, die erstrebte philosophische Einheit des menschlichen Wissens in enzyklopädischer Zusammenfassung, anstatt in letzten Grundbegriffen und Grundsätzen zu suchen. Von Locke und seinen Nachfolgern der Phänomenalismus in seiner scharf ausgeprägten Form. Von Hobbes stammt die Art, wie der Phänomenalismus mit der besonderen Stellung der reinen Mathematik verbunden wird: die Mathematik als Wissenschaft von den abstraktesten und daher allgemeinsten und umfassendsten Eigenschaften der Dinge, als reinste und höchste Grundwissenschaft, die es in gewissem Sinn mit Erzeugnissen des reinen Denkens — der Abstraktion und Generalisation — zu tun hat, mit Erzeugnissen der „Reflexion" — aber eben der Reflexion auf die gegebenen Phänomene. Von Newton her endlich die Ersetzung der ideae innatae, die ihre Begründung und Rechtfertigung in sich selbst tragen durch die „Prinzipien", die ihre Rechtfertigung in der Fruchtbarkeit und Brauchbarkeit für die Erklärung der Phänomene finden. Wie sich Lockes Phänomenalismus — die Forderung, daß jeder Begriff seine Definition durch den Hinweis auf gegebene Ideen, auf Tatsachen der Erfahrung finden müsse — mit Newtons Methodik bei d'Alembert verbindet sehen wir am besten an seiner Entscheidung des Streites über das Kraftmaß. Neben der uns aus der Erfahrung her bekannten bewegenden „Kraft" der Undurchdringlichkeit (Druck und Stoß) gibt es bewegende Kräfte, die uns an sich unbekannt sind, die wir nur in ihrem Effekt kennen (Schwere, Attraktion). Eben weil wir sie aber nur in ihrem Effekt kennen, ist das Wort „Kraft" hier überhaupt nicht weiter als ein Ausdruck für den zu erwartenden Effekt; und ebenso kann die Messung der „Kraft" nur die Messung dieses Effekts bedeuten. Ein bewegter Körper repräsentiert ein gewisses Maß von Kraft, d. h. er übt Wirkungen, er bringt Effekte hervor. Dieser Effekt aber kann einmal der Geschwindigkeit des bewegten Körpers, ein andresmal dem Quadrat dieser

Geschwindigkeit proportional sein: ersteres, wenn wir uns den Körper in geradliniger Richtung bewegt denken oder als Effekt der Kraft den in der Zeiteinheit von dem Körper in der eingeschlagenen Richtung zurückgelegten Raum betrachten, letzteres, wenn wir uns den Körper dem Einfluß der Schwere entgegen nach oben bewegt denken und als Effekt der Kraft die Höhe ansehen, bis zu der sie den Körper in die Höhe zu treiben vermag. Also ist das „Kraftmaß" je nach der Art wie ich den allein in der Erfahrung meßbaren Effekt ansehe ein verschiedenes, der Streit über die „Richtigkeit" der einen und anderen Messung ein leerer Wortstreit.

V. Kapitel.

Die Entwicklung der kontinentalen Philosophie von Leibniz bis Kant.

Tschirnhaus.

Wenn Kant die ihm voraufgehende rationalistische Philosophie des Kontinents als „dogmatisch" bekämpft, so gipfelt seine Kritik in dem Vorwurf: dieser Rationalismus nehme unbesehen seine Begriffe für Abbildungen des Wesens der Dinge und was rein logisch aus diesen Begriffen folgt für objektiv gültig im Zusammenhang der Wirklichkeit. Er verwechselt die logische Begreiflichkeit mit der Möglichkeit im Zusammenhang der Erfahrungswelt, den logischen Zusammenhang der Begriffe mit dem Realzusammenhang der Dinge und macht aus der Wissenschaft ein System analytischer Sätze. Letzten Endes wird er dabei verführt durch das Mißverständnis der Mathematik und der mathematischen Methode, an deren Stelle er eine rein logische Deduktion setzt. Es ist klar, daß diese Kritik nicht gleichmäßig auf alle Systeme des kontinentalen Rationalismus zutrifft, daß sie ihn aber wohl in einer gewissen einseitigen Fortentwicklung trifft, die wir in dem Denken zweier Persönlichkeiten, nämlich bei Spinoza und bei Christian Wolff finden. Hier wird in der Tat die „mathematische Methode" zur reinen logischen Deduktion aus vorangeschickten Begriffen bzw. Definitionen, beide gehen in diesem Sinn rein „analytisch" (in der Kantischen Bedeutung des Wortes) vor, beide vernachlässigen über dem „analytischen" Charakter der mathematischen Beweismethode den synthetisch-konstruktiven Charakter der mathematischen Begriffsbildung. Weil ihnen die mathematische Methode unter der Hand zu einer bloßen logischen Deduktion wird, darum fehlt ihnen auch das Verständnis für die von Descartes schüchtern, von Leibniz ausdrücklich und bewußt angestrebte Erweiterung der reinen Mathematik zu einer Universalmathematik, einer allgemeinen Relationslehre, die nicht nur Quantitäten, sondern auch Qualitäten umfaßt, die die gesamten letzten Grnndbegriffe systematisch auseinander zu erzeugen versucht.

Nun besteht ein direkter Zusammenhang zwischen den beiden Vertretern des typisch „dogmatischen" Rationalismus kaum, wohl aber darf man von einem vermittelten Zusammenhang sprechen: Der Vermittler ist Tschirnhaus.

In einem Brief an Leibniz[1] schildert Tschirnhaus ganz kurz seinen wissenschaftlichen Entwicklungsgang: wie das Studium der Algebra ihn zu der Frage der wissenschaftlichen Methode führt,[2] die Beschäftigung mit der Methodenlehre zu Descartes, dessen Plan einer wissenschaftlichen Universalmethode und -sprache ihn mit Bewunderung, aber auch mit Zweifel erfüllt, wie dann der Einfluß Descartes durch denjenigen Spinozas abgelöst wird. Die Fragen der Methodenlehre spielen auch in dem Briefwechsel mit Leibniz eine wichtige Rolle, aber auch hier tritt der Gegensatz, in dem wir ihn schon zu Descartes finden, nur noch deutlicher zutage: Dem Streben Leibnizens nach einer alle möglichen Gegenstände des Bewußtseins umfassenden und behandelnden Methode steht er skeptisch gegenüber, wichtiger ist es, die mathematische Methode in ihrem eigensten Gebiet, dem der reinen Mathematik und dem der Physik weiter auszubilden, auf ihre reine und klare Form zu bringen — in dem Gebiet, in dem es, um vorgreifend den Ausdruck Tschirnhausens aus seinem Hauptwerk, der „Medicina mentis" von 1695, zu gebrauchen, Gegenstände gibt, die „denkbar", „begreiflich", „conceptibiles" sind; die in definierbare Begriffe gefaßt werden können.

Von Spinoza lernt Tschirnhaus, daß das erste und wichtigste Problem der Erkenntnistheorie die Frage nach dem Wahrheitskriterium ist, durch das sich die „wahre Idee" von der falschen, fiktiven, zweifelhaften unterscheidet und erkennen läßt.[3] Können wir die wahre Idee als solche erkennen, so besitzen wir auch die Methode des wahren Fortschritts in der Erkenntnis, denn aus Wahrem kann nur Wahres, wie aus Falschem nur Falsches sich ergeben oder wie Tschirnhaus in wörtlicher Anlehnung an Spinoza sagt: „sicuti lux se ipsam tenebrasque manifestat, sic veritas et sui et falsi est norma".[4] Auch wenn Tschirnhaus nun weiter diese wahre Idee als Begriff, als conceptus bezeichnet, wenn er die wahre Idee oder den Begriff als „kein stummes Gemälde auf einer Tafel, sondern als etwas bezeichnet, das sich als wahr unmittelbar zu erkennen gibt oder das „notwendigerweise Bejahung und Verneinung in sich schließt", schließt er sich der Terminologie wie der Ausdrucksweise Spinozas direkt an.[5]

In der Art, wie er diesen Gedanken näher ausführt, kommen wir nun freilich zu den originellen Zügen der Tschirnhausenschen Erkenntnislehre. Daß es unter den cogitationes, den gegebenen Inhalten unseres Bewußtseins, von denen alle Erkenntnis ausgehen muß, „begreifliche" und „unbegreifliche" Inhalte gibt, führt Tschirnhaus als eine letzte und unbezweifelbare

---

[1] Gerh., Leibniz' Math. IV, S. 474ff. — Vgl. hierzu Cassierers Gesch. des Erkenntnisprobl. II, S. 102ff.

[2] „Cum aliquatenus Algebra cognitionem mihi acquisiveram, perplacebant in ea quod quasi ludendo tam remotae a nostra cognitione veritates possent acquiri, hinc maxime tale quid in aliis scientiis desideravi."

[3] Gerh., Leibniz Math. IV, S. 475; Med. mentis, S. 34ff.

[4] a. a. O., S. 64f.

[5] Vgl. auch Verweyen, E. W. Graf Tschirnhaus als Philosoph. Bonn 1905. S. 61

Tatsache ein. Unbegreiflich z. B. ist ein Kreis mit ungleichen Radien, ein Ganzes, das kleiner ist als sein Teil, ein bewegter Körper, der seine Bewegung nicht durch Anstoß von einem anderen erhalten hat. Diese Dinge bezeichnen wir als unmöglich oder als non entia, eben weil sie undenkbar oder unbegreiflich sind, die Begriffe unmöglich, nichtseiend und unbegreiflich oder undenkbar sind gleichbedeutend. Umgekehrt: einen Kreis mit gleichen Radien, ein Ganzes, das größer ist als sein Teil, können wir denken, eben darum bezeichnen wir diese Gebilde als möglich, seiend, begreiflich, als „wahr". Aus der gegebenen Definition der „Wahrheit", bzw. der „wahren Idee" ergeben sich die Grundsätze, die Axiome der Logik: wenn wir die Sätze aufstellen „ex nihilo nihil fit" oder „non entis nullae sunt proprietes", so bedeuten diese Axiome eigentlich „ex eo quod non concipitur nequit aliud quod concipitur deduci"; der Satz des Widerspruchs, der aussagt, daß dasselbe Ding nicht zugleich sein und nicht sein kann, hat eigentlich den Sinn, daß dieselbe Sache nicht zugleich begriffen und nicht begriffen werden kann. Neben den begreiflichen und den evident unbegreiflichen Gegenständen gibt es nun noch eine dritte Gruppe: die Gegenstände, von denen wir keinen Begriff haben, ohne doch die Unmöglichkeit desselben behaupten zu können. Unmöglich ist der Begriff eines viereckigen Kreises, wir können nicht die Ideen der Kreisform und der Viereckigkeit miteinander verbinden und das Ganze denkend entstehen lassen, das als viereckiger Kreis zu bezeichnen wäre; wir haben dagegen z. B. keinen Begriff der Farbe, ohne daß doch hier eine Unmöglichkeit der eben bezeichneten Art vorläge. Wir können gleich noch genauer sagen: im Wesen des Begriffs liegt es „definierbar" zu sein, die Definition aber muß die Angabe der Ursache enthalten, aus der der Gegenstand erzeugt wird oder erzeugt werden kann. Das Kennzeichen der richtigen Definition und damit der begriffenen oder wahren Idee besteht darin, daß sie uns die Möglichkeit gibt, die Idee aus ihrer Ursache zu erzeugen — hätten wir die wahre Definition des Lachens, so sagt Tschirnhaus mit einem oft zitierten Beispiel, so würden wir mit ihrer Hilfe das Lachen hervorbringen können;[1] die Definition der Maschine gibt die Möglichkeit ihrer Konstruktion. Nun gibt es Gegenstände, die wir in dieser Weise durch ihre Ursache definieren können, andere, bei denen wir einsehen, daß die Elemente, aus denen sie entstehen müßten, sich nicht vereinigen lassen, daß sie also unmöglich sind und wieder andere, wie die sinnlichen Gegebenheiten, für die wir keine Ursachen zu erdenken und in einem Begriff zu vereinigen imstande sind. Auch in diesen Gedanken, in der Lehre von der Definition, ist der Zusammenhang mit Spinoza wieder unverkennbar.

Nun ist aber gerade hier auch bei allen grundsätzlichen Übereinstimmungen doch zugleich der Unterschied zwischen Spinoza und Tschirnhaus deutlich zu sehen. Wohl ist, wie bei Spinoza, die „wahre Idee" das Vehikel der Erkenntnis und die wissenschaftliche Erkenntnis das in sich zusammenhängende logische System der wahren Ideen, aber zugleich wird doch das Erkennen

---

[1] Vgl. Dessoir, Gesch. d. n. Psychologie. 2. Aufl. S. 45.

identifiziert mit einer auf unsere Ideen gerichteten Tätigkeit des Subjekts, der Tätigkeit des Begreifens, des concipere. So schließt denn Tschirnhaus auch von dieser Tätigkeit auf eine entsprechende Fähigkeit des Subjekts, den Intellekt. Damit aber wird die Erkenntnistheorie letzten Endes nicht mehr metaphysisch, sondern psychologisch verankert. Spinoza geht davon aus, daß es im Wesen der Idee liegt, ein Sein abzubilden und nun fragt er nach derjenigen Idee, die das Sein adäquat abbildet, sie ist die „wahre“ Idee. Tschirnhaus geht aus von unserer Fähigkeit und Unfähigkeit gewisse Dinge zu denken, für ihn werden die logischen Gesetze zu Gesetzen unseres Denkens oder Begreifens. Mit dieser psychologischen Wendung aber entsteht notwendigerweise in ganz anders zwingender Weise als bisher eine Frage: die Frage, wie können die Gesetze der Logik, als Gesetze meines Denkens, für die Dinge Gültigkeit beanspruchen, warum muß das, was in unseren Begriffen wahr ist, auch an sich, „in re ipsa“ wahr sein? So sieht sich denn auch Tschirnhaus gezwungen, diese Frage, und zwar in der eben bezeichneten Form zu stellen, aber eine befriedigende Antwort erhalten wir freilich von ihm nicht. Die Frage erscheint ihm, dessen Philosophie mindestens so stark wie diejenige Spinozas vom praktischen Gesichtspunkt beherrscht ist — das Hauptziel des menschlichen Denkens und der Ausbildung des menschlichen Verstandes ist uns dazu anzuleiten, daß wir die „bona et mala realia“ von den „bona et mala apparentia“ unterscheiden lernen — doch im Grunde überflüssig: Auch für den, der die Geltung der Denkgesetze für die Dinge an sich nicht zugibt, gibt es doch den Unterschied des Wahren und Falschen, des Begreiflichen und Unbegreiflichen als unmittelbar erlebten Unterschied im Zusammenhang der „Erscheinungen“ oder gibt es „firmae et constantes“ und „inconstantes, infirmae et vagae apparentiae“ — in praktischer Anwendung der Wahrheitskriterien bleibt alles beim Alten. Im übrigen aber ist Tschirnhaus überzeugt, daß das vom Geist Begriffene auch „naturâ“ möglich bzw. wirklich, das Unbegreifliche auch im Sein unmöglich ist.

Nun begnügt sich indessen Tschirnhaus nicht mit dem Begriff der Begreiflichkeit, er fragt weiter nach dem Kriterium der Begreiflichkeit, nach dem spezifischen Unterschied also von conceptus und bloßer sinnlicher perceptio und er findet diesen Unterschied in der allgemeinen Mitteilbarkeit des Begriffs. Der bloße sinnliche Wahrnehmungsinhalt ist subjektiv in dem Sinn des rein Individuellen, dem Einzelbewußtsein Angehörigen und Entstammenden, er kann nur durch Hinweis erkannt werden und bleibt ewig demjenigen unbekannt, dem der betreffende Sinn fehlt, wie das Beispiel des Blindgeborenen zeigt, dem wir durch keine Definition zu geben vermögen, was ihm fehlt: die Kenntnis dessen, was Farbe ist. Anders alle Erkenntnisse von Gegenständen, die wir in Begriffe zu fassen vermögen: die Kenntnis eines mathematischen Gebildes oder einer mechanischen Maschine können wir durch Worte einem anderen übermitteln. Es ist klar, daß und wie diese Bestimmung mit der vorher erörterten Lehre, daß jeder Begriff definierbar sein, die Definition aber die Angabe des Ursprungs des definierten Gegenstandes

enthalten muß, zusammenhängt: durch die Mitteilung der Definition wird der Hörende in den Stand gesetzt, die betreffende Idee in sich selbst zu erzeugen: Definieren — denkendes Erzeugen einer Idee aus ihrer Ursache — Bilden eines allgemein mitteilbaren Begriffs sind drei Worte für dieselbe Sache. Entsprechend steht auf der anderen Seite das Wahrnehmen, das sich zugleich als passives Hingegebensein an einen Inhalt darstellt, der selbst als einzelner unübertragbarer, nur aufzeigbarer und nicht definierbarer Einzelinhalt sich charakterisiert. Bemerkenswert ist es, wie hier das Moment der allgemeinen Mitteilbarkeit, also der Allgemeingültigkeit (im Sinn der Gültigkeit für jedes Bewußtsein) in der „wahren“ Erkenntnis in dem Maß stärker hervortritt, als der Erkenntnisbegriff selbst mehr psychologisch gefaßt wird. Ist die wahre Erkenntnis das Resultat einer spezifischen Tätigkeit des Subjekts, so muß diese Tätigkeit des Denkens oder Begreifens sich von allen anderen Tätigkeiten dadurch unterscheiden, daß sie zu allgemeingültigen oder allen Subjekten gemeinsamen Resultaten führt oder daß die dieser Tätigkeit zugrunde liegende Fähigkeit des Verstandes in allen denkenden Subjekten gleichartig ist.

Das Erkenntnisideal Tschirnhausens, wie es bis hierher entwickelt worden ist, ist wesentlich rationalistisch. Die erste Aufgabe der Erkenntnis besteht darin, uns der Grundbegriffe, der primi conceptus und ihrer Definitionen vollständig zu versichern. Kennen wir sie, so besitzen wir auch die Axiome, die nichts weiter als die aus den Definitionen ableitbaren Eigenschaften der definierten Gegenstände aussprechen. Durch die Verbindung der definierten Begriffe nach allen Richtungen, nach denen eine solche Verbindung möglich ist, gewinnen wir die Theoremata, „hinc absque dubio statuam, quod his rite peractis tantum scientiae, quantum humanitus fieri potest, nobis comparaverimus“.[1] Ergibt sich so ein deduktives System ganz im Geist und Sinn Spinozas, so legt nun aber Tschirnhaus auf der anderen Seite gerade auf die Induktion, die Erfahrung, das Experiment einen besonderen Wert: ja er betrachtet seine Methode als den rechten Mittelweg zwischen einer Philosophie, die alles a priori „per solas rationes“ und einem reinen Empirismus, der alles aus Erfahrungen ableiten will.[2] In dieser Betonung der Erfahrung als integrierenden Bestandteils der Erkenntnismethode liegt ein Punkt, in dem sich Tschirnhaus wesentlich von Spinoza unterscheidet, so gewiß dieser gelegentlich auch den Wert der Erfahrung betont, und in dem er wiederum zu Wolff hinüberführt, der sich gleichfalls als Versöhner des Gegensatzes von empiristischer und rationalistischer Denkweise fühlt. Gerade die Frage nach dem prinzipiellen Recht der Erfahrung und nach der Abgrenzung von Erfahrung und Deduktion liegt Spinoza fern, wie ihm auch, wie wir sahen, die Frage nach dem Ursprung, dem Erkenntnisgrund der von ihm vorausgesetzten Definitionen und Axiome verhältnismäßig fern liegt.

---

[1] Med. mentis, S. 67.

[2] a. a. O., S. 290.

Diesen Ursprung nämlich sieht Tschirnhaus zunächst in der Erfahrung, genauer in der inneren Erfahrung, d. h. im unmittelbaren Bewußtsein. Auf vier Tatsachen, deren wir uns als solcher mit unmittelbarer und unbezweifelbarer Sicherheit bewußt werden, beruht alle unsere Erkenntnis. Die erste dieser Tatsachen ist das cogito ergo sum Descartes, das Tschirnhaus als eine „experientia evidentissima" bezeichnet, das unmittelbare Bewußtsein der Mannigfaltigkeit unserer cogitationes, und zwar als „unserer" cogitationes. Freilich: ist das unmittelbare Bewußtsein unserer cogitationes und die in diesem Bewußtsein steckende Erkenntnis ihrer Existenz für Tschirnhaus eine Tatsachen-, eine Erfahrungserkenntnis, so gründet sich darum doch für ihn auf diese Erfahrung unmittelbar eine über die Erfahrung selbst hinausgehende Vernunfterkenntnis, ebenso wie wir sie bei Descartes finden: der Schluß auf eine selbständige res cogitans, die vom Körper verschieden ist („quis enim scire, notitiam habere, conscium esse, cogitare ulli attribuit corpori?")[1]. Worin gleichwohl der wesentliche Unterschied seiner Position von derjenigen Descartes liegt, wird gleich näher zu besprechen sein. Die zweite Erfahrungstatsache ist die, daß uns einzelne Inhalte unseres Bewußtseins lust-, andere unlustvoll anmuten — eine Tatsache, die uns dazu veranlaßt, dem Ich, der res cogitans, die Eigenschaft des „Willens" beizulegen; die dritte ist diejenige Erfahrungstatsache, von der die ganze Erörterung des Wahrheitskriteriums ausging: die Tatsache, daß wir einzelne cogitationes „begreifen", andere nicht begreifen, die Tatsache also, daß es nicht nur ein cogitare wechselnder Inhalte, sondern speziell auch ein concipere, ein Denken allgemein mitteilbarer Begriffe gibt, die uns zu dem Schluß auf die Eigenschaft des Verstandes Anlaß gibt. Endlich die vierte Tatsache, die wir der unmittelbaren Erfahrung oder dem unmittelbaren Bewußtsein entnehmen: Es gibt als einen letzten, nur durch die Erfahrung erkennbaren Unterschied den des percipere und concipere, der sinnlichen Wahrnehmung und des Begreifens und damit der „imaginabilia" und der conceptus. Die imaginabilia geben sich uns als von außen her kommende, gegebene Tatsachen des Bewußtseins, die wir passiv aufnehmen, nicht spontan durch unser Denken erschaffen oder entstehen lassen: Anstatt von der Einteilung der cogitationes in Imaginationen oder Perzeptionen und Begriffe können wir im Sinne Tschirnhausens, wenn auch nicht mit seinen Worten auch von dem durch Erfahrung erkennbaren Unterschied der „Rezeptivität" der Wahrnehmung oder der Sinne und der Spontaneität der Begriffe oder des Verstandes sprechen. Die Rezeptivität oder Passivität in der Wahrnehmung ist selbst eine gegebene Erfahrungstatsache, so aber, wie an die Tatsache, daß es ein Begreifen und ein Wollen gibt, sich der Schluß auf den „Willen" und den Intellekt als die jenen Tätigkeiten zugrunde liegende Fähigkeit knüpft, ohne daß eigentlich nach der Berechtigung dieses auf die Erfahrung sich gründenden, aber doch über sie hinausgehenden Schlusses gefragt wird, so ist es für Tschirnhaus selbstverständlich, daß die mit dem

[1] a. a. O., S. 291.

Charakter der Gegebenheit auftretenden Inhalte, die als gleichsam von außen kommend (tanquam externa) sich darstellen, auch eine äußere Ursache haben.

Genauer setzt nun Tschirnhaus an die Stelle dieser Zweiteilung eine Dreiteilung. Auf der einen Seite stehen die Gegenstände der Wahrnehmung, speziell der sinnlichen Wahrnehmung, die imaginabilia. Ihnen gegenüber stehen die Begriffe der reinen Mathematik. Zeigen sich die ersteren als von außen gegeben, so sind die letzteren reine Erzeugnisse der Vernunft, der ratio, allgemein mitteilbare, aus ihren Ursachen adäquat ableitbare Begriffe. An dritter Stelle endlich stehen die „realen" Gegenstände, die Gegenstände der Physik, die Materie und die in ihr sich abspielenden Bewegungen. Wie die Gegenstände der Mathematik, so sind auch die der Physik in adäquate, allgemein mitteilbare Begriffe faßbar, Gegenstände, die in Begriffen gedacht, nicht in Wahrnehmungen perzipiert werden. Aber die mathematischen Begriffe sind reine entia rationis, die als Erzeugnisse des Verstandes nur im Verstand existieren. Das äußere Kennzeichen, das sie als solche charakterisiert ist die Willkür in unserer mathematischen Begriffsbildung, wir können jeden mathematischen Begriff auf verschiedene Weise definieren, weil wir ihn auf verschiedenem Wege, aus verschiedenen Ursachen heraus denkend entstehen lassen können. Anders die Gegenstände der Physik: jede physikalische Bewegung führt unser Denken nur auf eine mögliche Ursache, die jede andere Ursache ausschließt. Die Zahl 3 kann als 1+1+1 oder 5—2 oder als 2+1 definiert, also entstanden gedacht werden, die eine Definition macht die andere nicht unrichtig, sondern gilt mit ihr zusammen, eine bestimmte materielle Bewegung aber kann nur eine bestimmte Ursache haben, aus der heraus sie bestimmt und verstanden werden muß — der eine Begriff führt uns in die Willkür unseres Verstandes, der andere in die Erkenntnis von dieser Willkür unabhängiger Ursachen außerhalb unseres Verstandes. Ausdrücklich hebt Tschirnhaus hervor, wie in der Erkenntnis jedes einzelnen körperlichen Dinges sinnliches Wahrnehmen, mathematisches und physikalisches Denken zusammen arbeiten: das gezeichnete Quadrat hebt sich durch seine Farbe von seiner Umgebung ab und wird in dieser Farbe perzipiert, es wird von mir als Quadrat im mathematischen Sinn gedacht und es ist endlich ein Gegenstand der Physik, ein reales Ding, das nach physikalischen Gesetzen entstanden ist.

„Erfahrung" spielt, wie wir sehen, in aller unserer Erkenntnis, auch der begrifflichen, insofern eine Rolle, als wir unser Begreifen selbst mit seinem Inhalt nur in der Erfahrung, in der inneren Wahrnehmung erfassen. Wir nehmen das „a priori" der Erkenntnis a posteriori wahr könnte man in der Terminologie einer bekannten späteren Streitfrage sagen, oder wir erfassen denkend Notwendigkeiten, indem wir in der inneren Wahrnehmung bemerken, daß wir bestimmte Dinge so und nicht anders denken müssen. Dazu aber kommt eine zweite Funktion der Erfahrung. In aller begrifflichen Erkenntnis ist die erste und wichtigste Aufgabe die Aufsuchung der Grundbegriffe, die wir vollständig besitzen müssen, um durch ihre Verbindung deduktiv die Theoremata abzuleiten und zu beweisen. Nun ist hier wie überall die sinnliche

Wahrnehmung die Quelle des Irrtums, wie das reine Denken die Quelle der Wahrheit ist, und zwar insofern, als uns die Wahrnehmung Dinge als gleich erscheinen und damit verwechseln läßt, die in Wahrheit verschieden sind. Der umgekehrte Fehler, daß uns in der Wahrnehmung verschieden sich darstellt, was in Wahrheit gleich ist, erscheint Tschirnhaus nicht als eigentlicher Quell des Irrtums, d. h. eines falschen Urteils, sondern lediglich als Ursache einer überflüssigen Vermehrung unserer Begriffe: Man sieht deutlich wieder den Wahrheitsbegriff des vorkantischen Rationalismus — „Falschheit", „falsche" Erkenntnis ist eigentlich verworrene Erkenntnis, d. h. Verwechselung, Ineinssetzung eines in Wirklichkeit Verschiedenen, mangelnde Erkenntnis unterscheidender Merkmale. Nun läßt sich aber gerade dieser irreführende Mangel der sinnlichen Wahrnehmung ersetzen oder wenigstens bis zu einem gewissen Grade verbessern: durch das systematisch angestellte Experiment, dessen Sinn eben darin wesentlich besteht, daß es uns Gegenstände als verschieden erkennen läßt, die bei oberflächlicher und alltäglicher Beobachtung gleich erscheinen oder daß es Gegenstände den verschiedenen Bedingungen unterwirft, unter denen ihre tatsächlichen Verschiedenheiten augenfällig in die Erscheinung treten.[1] Die vom Experiment geleitete Induktion tritt also als unentbehrliches methodisches Hilfsmittel der Erkenntnis neben die Deduktion aus den Grundbegriffen und Axiomen, in denen sich die systematische Wissenschaft vollendet.

Noch ein Punkt bedarf endlich der Erwähnung. Als Gegenstände der begrifflichen Erkenntnis betrachtet Tschirnhaus lediglich die Gegenstände der Mathematik und Physik, also nicht die res cogitans, die Seele. Die evidentissima experientia des cogito ergo sum läßt uns mit unbezweifelbarer Gewißheit die Existenz, nicht aber die „Natur" des denkenden Wesens erkennen[2], mit anderen Worten, es gibt keinen Begriff, sondern nur eine innere Wahrnehmung der Seele, wobei jedoch festzuhalten ist, daß trotzdem nicht etwa die Seele für Tschirnhaus mit dem Inbegriff oder der Summe der cogitationes zusammenfällt, sondern wie wir schon wissen, von den cogitationes und ihren gegebenen Unterschieden auf die Existenz einer mit Intellekt und Willen begabten res cogitans geschlossen wird. Nur daß eben der Begriff des cogitare selbst für Tschirnhaus kein in sich deutlicher, „angeborener" Begriff in dem Sinn ist, wie die Grundbegriffe der Mathematik und Physik es sind.[3] An anderer Stelle spricht er davon, daß wir mit Hilfe des Intellekts die mathematischen und physikalischen Gegenstände restlos erkennen können, ohne darum das Wesen des Intellekts selbst zu durchschauen, wie wir auch eine Maschine entwerfen und bauen können, ohne das Wesen der Hand, die sie baut, durchschauen und erkennen zu können. In denselben Zusammenhang

---

[1] Med. mentis, S. 186ff.

[2] a. a. O., S. 290ff.

[3] Die Behauptungen Verweyens (a. a. O., S. 42) über die Beziehungen der Tschirnhausschen zur Descartesschen Lehre sind hiernach doch meiner Meinung nach nicht ganz richtig.

gehört es, wenn unter den imaginabilia, den Gegenständen der Wahrnehmung und Einbildung drei Gruppen aufgezählt werden: die eigentlichen sinnlichen Wahrnehmungsinhalte, die „imagines internae" (Erinnerungs- und Phantasiebilder) und endlich die passiones, die Affekte. Auch die Affekte sind also nur Gegenstände der inneren Wahrnehmung, nicht der begrifflichen Erkenntni

Es wäre nicht ausgeschlossen, daß in dieser Beschränkung der begrifflichen Erkenntnis auf Mathematik und Physik und der Psychologie auf die Empirie der bloßen inneren Wahrnehmung ein Einfluß Malebranches auf Tschirnhaus steckt, der von Tschirnhaus selbst in der Vorrede zur Medicina mentis (S. 8) unter denjenigen genannt wird, denen er Einflüsse zu verdanken habe. Es wäre auch möglich, im Sinne eines solchen Einflusses die Fassung des Gottesbegriffes und Gottesbeweises geltend zu machen: im Sinn Malebranches wird die Einheit und Einfachheit der mathematisch-physikalischen Gesetze für den Gottesbeweis verwertet.

Wolff.

Die Philosophie ist für Wolff die Wissenschaft von allem Möglichen — von allen Dingen, wenn wir das Wort in diesem weiten Sinn nehmen — „wie und warum es möglich ist." Eben weil die Philosophie Wissenschaft ist, hat sie es nicht nur mit dem Wie, sondern mit dem Warum der Dinge zu tun, denn im Wesen der Wissenschaft liegt es, daß sie ihre Behauptungen aus unwidersprechlichen Gründen dartut, womit zugleich die Aufgabe einer vorbereitenden philosophischen Disziplin, der Logik, umschrieben ist, die eben vor allem zu unterscheiden hat, welche Gründe für unsern menschlichen Verstand „unwidersprechlich" sind. Das „Warum" eines Dinges kann nicht im Nichts liegen, „weil von Nichts sich Nichts gedenken läßt," so führt also die Frage nach dem Warum auf den positiven „zureichenden Grund" der Dinge und die Philosophie erscheint als die Wissenschaft von den Gründen oder Ursachen der Dinge.

Schon dieser Anfang der Wolffschen Logik zeigt uns die Spinozasche Ineinssetzung von ratio und causa, von Gedankenzusammenhang und Seinszusammenhang. Dem realen ursächlichen Zusammenhang der Dinge entspricht der logische Zusammenhang der Erkenntnisse nach Grund und Folge. Nur daß bei Wolff das Erkennen sich nicht in „Ideen", sondern in Behauptungen, in Urteilen vollzieht. Alles Seiende fordert einen Grund und jede Behauptung, jedes Urteil über das Seiende eine Begründung. Wir sahen, wie bei Leibniz zuerst der Begriff des Urteils in den Vordergrund trat und schon bei ihm der Satz vom Grunde diese Doppelbedeutung annahm.

Der erste Schritt der Erkenntnis ist das unmittelbare Bewußtwerden der „cogitationes." So beginnt denn sowohl die Metaphysik Wolffs, wie das erste Kapitel der Logik mit dem cogito ergo sum. Das Bewußtwerden der cogitationes ist zunächst eine unmittelbare Erfahrung: „wir erfahren unwidersprechlich, daß wir uns unserer und anderer Dinge selbst bewußt sind" (Met. I,

§ 5), wie es auch von Tschirnhaus als letzte unmittelbare Erfahrung bezeichnet war. Aber das cogito ergo sum enthält nun für Wolff mehr als diese Erfahrung, es ist ein einsichtig begründetes Urteil oder was dasselbe besagt ein Schluß. Es schließt aus jener unmittelbaren Erfahrung auf das Sein des eignen Ich und seiner Gedanken, und zwar gründet dieser Schluß in dem evidenten Gedanken, daß derjenige ist, der sich seiner und anderer Dinge bewußt ist, denn „bewußt-sein" bedeutet eine gewisse Art und Weise des Seins und was „auf eine gewisse Art und Weise ist" muß wie jeder sieht, der die Worte versteht, zugleich auch sein. Wir haben also in dem cogito ergo sum eine unmittelbare Erfahrung, aber zugleich einen über diese Erfahrung hinausgehenden Schluß, der auf einer durch unser Denken vorgenommenen Zergliederung des in jener Erfahrung uns zunächst unzerlegt — verworren — gegebenen Begriffs des Bewußtseins basiert.

Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, ist auch für Wolff nicht zweifelhaft, aber sie bleibt nicht stehen bei der Erfahrung, da sie als Erkenntnis, als Wissenschaft, über das „Wie" hinaus nach dem „Warum" strebt. Das Hinausgehen über die Erfahrung aber besteht darin, daß wir das in der Erfahrung Gegebene denkend zergliedern oder in klare und deutliche Begriffe auflösen. Wolff räumt der Erfahrung eine keineswegs unbedeutende Stelle in seinem Erkenntnissystem ein, für ihn ist die Erfahrung nicht etwas, das im Gegensatz zum reinen Denken auszuschalten wäre, aber deshalb nicht, weil, um den bekannten Kantischen Ausdruck zu gebrauchen, Erfahrung und Denken eben nur graduell, nicht prinzipiell verschieden sind. Wir „denken" in dem Maß, als wir klare und deutliche Begriffe und in ihnen gründende Urteile haben, jede Wahrnehmung aber ist ein solcher Begriff in statu nascendi; in der Farbempfindung ist uns der „Begriff" der Farbe gegeben, nur noch verworren, durch das Hören bekommen wir einen Begriff vom Schall (Logik I, § 5). Jedes Wahrnehmen enthält bereits ein Unterscheiden des Wahrgenommenen von Anderen und damit den ersten Anfang des zerlegenden Denkens, der Begriffsbildung (deutsche Met. V); ist das Wahrgenommene soweit unterschieden und aufgefaßt, daß es als von allen anderen Gegenständen unterschieden wiedererkannt werden kann, so ist an die Stelle der Wahrnehmung bereits ein „klarer" Begriff getreten. Gelingt es uns weiter, das Merkmal, durch das wir den wahrgenommenen und gedachten Gegenstand von einem anderen unterscheiden und wiedererkennen herauszulösen, so ist der klare zum deutlichen Begriff geworden, ist die Gesamtheit der Merkmale des Gegenstandes uns bekannt, so ist der deutliche Begriff auch vollständig. Die Erfahrung steht also nicht als gegebenes Material den sie formenden und aus ganz anderer Sphäre, aus dem reinen Verstande selbst stammenden Begriffen gegenüber; wenn Wolff von den Begriffen sagt, daß sie angeboren seien und nicht von außen in die Seele hineinwanderten, so ist das im Sinn der Leibnizschen prästabilierten Harmonie gemeint: wie die Begriffe, so entspringen schon die Empfindungen der Spontaneität der Seele. So gewiß dieser Gedanke, daß die Empfindungen verworrene Begriffe sind, bei Leibniz vor-

bereitet ist, so erscheint er uns bei Wolff doch ganz anders sicher hingestellt und ausgesprochen, nicht zuletzt offenbar unter dem Einfluß Spinozas, d. h. Tschirnhausens, für den, wie wir wissen, ebenfalls bereits das Ziel der Erkenntnis in der Aufgabe gipfelte, an die Stelle der Wahrnehmung den Begriff (conceptus) zu setzen. Wie für Tschirnhausen so ist dabei auch für Wolff das Kriterium des klaren und deutlichen Begriffs und damit der eigentlichen Erkenntnis die allgemeine Mitteilbarkeit (Met. III, § 206 und 27). Nur daß hier mit der klaren und deutlichen Idee der Zentralbegriff der Leibnizschen Erkenntnistheorie, der Begriff des Urteils, sich verbindet.

Durch Zergliederung und Zerlegung, durch Vergleich und Abstraktion bilden wir aus den verworrenen Wahrnehmungen die klaren und deutlichen Begriffe. Freilich gibt es nun neben diesem analytischen Verfahren auch die Synthese, d. h. das denkende Ausgehen von den allgemeinsten klaren und deutlichen Begriffen und durch Hinzufügen weiterer Merkmale, durch Determination der allgemeineren zu immer spezielleren Begriffen erfolgende Schaffen neuer Denkinhalte. Diese synthetische muß mit der analytischen Methode, die denkende Konstruktion oder Determination der Begriffe mit der von der Erfahrung ausgehenden Zergliederung im Resultat zusammentreffen, vorausgesetzt nur, daß wir in beiden Fällen bis zu den vollständigen Begriffen vordringen. Eben hier liegt die, jedoch für Wolff keineswegs unüberwindliche, Hauptschwierigkeit der Erfahrungserkenntnis.

Die synthetische oder die rein rationale Erkenntnis beginnt mit der Ontologie. Auf ihren Gedankengang werden wir sogleich zurückzukommen haben.

Schon aus der Formulierung des Schlusses, in den sich das cogito ergo sum auflöst, erhellt, daß dieser Schluß seine Evidenz nur durch das Prinzip des Satzes vom Widerspruch bekommt: der Satz, daß alles Bewußtseiende zugleich sein muß ist für uns unbezweifelbar richtig, weil eben nichts zugleich sein und nicht sein kann oder weil wir uns unmöglich „gedenken können," daß etwas zugleich sei und nicht sei. (Met. II, 1). Man sieht: der Satz des Widerspruchs wird wie bei Tschirnhaus als Gesetz unseres Denkens eingeführt, nur daß es hier bei Wolff als oberstes, ja einziges Gesetz unseres Denkens ausgesprochen wird. Auf ihm allein beruht die unbezweifelbare Gewißheit aller unserer Behauptungen, der Schlüsse wie der Erfahrungssätze, wie uns das Beispiel des cogito ergo sum zeigt, zugleich beweist eben dieses Beispiel, daß es letzten Endes die gleiche Art der Gewißheit ist, die in unseren Schlüssen und Erfahrungssätzen steckt (Met. II, 1). Endlich beantwortet der Hinweis auf den Satz des Widerspruchs die Frage der Logik, welche Gründe für uns den Charakter der Unwidersprechlichkeit mit sich führen.

Der Satz des Widerspruchs ermöglicht eine Definition des allgemeinsten Grundbegriffs der Ontologie, des Begriffs des „Möglichen". Unmöglich oder undenkbar ist das Widersprechende, möglich, ein Ens, ein Ding im allgemeinsten Sinn, was keinen Widerspruch in sich enthält. Die Frage wie unser Denken mit seinen Gesetzen dazukommt, dem Sein das Gesetz vorzuschreiben, diese Frage, die wir bei Tschirnhaus wenigstens gestreift fanden, wird dabei freilich

nicht aufgeworfen. Das Seiende im Sinn des Möglichen ist allerdings noch nicht das Wirkliche, es muß noch etwas dazukommen, damit aus dem Möglichen das Wirkliche wird: wie bei Leibniz wird das Wirkliche als eine speziellere aus ihm hervorgehende Determination des Möglichen gefaßt und die Kluft zwischen beiden später durch den Begriff der „Kraft" überbrückt.

Vom Begriff des Möglichen oder des Seins im allgemeinsten Sinn geht die Begriffsentwicklung nach zwei Seiten weiter. Einmal zu dem Begriff der Identität, der Ähnlichkeit, der Art, der Größe und Lage, des Ganzen und des Teils, der Gleichheit, des Größer und Kleiner; und auf der anderen Seite zum Begriff des Grundes und der Ursache, des Wesens und der Eigenschaft, der Substanz und Kraft. „Wenn ich ein Ding B für das Ding A setzen kann, und es bleibt Alles wie vorhin, so ist A und B einerlei" (§ 17) — im Grunde ist in dieser Definition des Identitäts- und der entsprechenden des Verschiedenheitsbegriffes das Kausalgesetz, daß unter gleichen Bedingungen Gleiches geschieht schon vorausgesetzt. Wenn bei Wolff seine Definition als eine voraussetzungslose erscheint, so ist der Grund leicht zu sehen: er liegt in der unklaren Vermischung von Abstraktion und Generalisation, abstrahierendem Herausheben eines Merkmals und Gewinnung des entsprechenden allgemeinen Begriffs: wenn ich allein die Schwere einer Kugel ins Auge fasse, so habe ich eben das, was diese Kugel mit einer anderen schweren Kugel gemeisam hat — gemeinsam im Sinn des Identischen. Es zieht sich diese bekannte Verwechslung durch die ganze Lehre von der Begriffsbildung bei Wolff hindurch: Aus ihr ergibt sich auch, daß das Individuum sich vom Allgemeinen nur durch die Vollständigkeit der Determination unterscheiden kann, jede Hinzufügung eines weiteren Merkmals spezialisiert den Begriff um eine weitere Stufe und nähert ihn dem konkreten Individuum. Die Identität des wesentlichen Merkmals bedingt die Ähnlichkeit: zwei Häuser sind eben weil sie beide Häuser, also in diesem Punkte identisch sind, einander ähnlich. Der Begriff der Ähnlichkeit erzeugt im Denken einen anderen Begriff: den der Art und des Geschlechts. Die Betrachtung der Dinge in bezug auf Ähnlichkeit und Verschiedenheit läßt uns die Arten und Geschlechter der Dinge erkennen, wie umgekehrt die Arten der Dinge zeigen, „wie weit die Dinge einander ähnlich sind und wie weit eines dem anderen kann gleichgültig geachtet werden" (§ 182). In dem Begriff der Art steckt freilich noch ein weiteres, von dem gleich in der zweiten Begriffsreihe gesprochen werden wird. Die Ähnlichkeit fordert eine mit dem Identischen verbundene Verschiedenheit: sie liegt zunächst in der Größe, als der einzigen inneren Verschiedenheit, die zwei Gegenstände gleicher Art noch haben können (es ist deutlich, wie Wolff den Begriff der Ähnlichkeit hier speziell auf den der mathematischen Ähnlichkeit zuspitzt.[1] Sehen wir von allen inneren Unterschieden ab, so bleibt nur noch der äußere

---

[1] In der Abhandlung über die „Deutlichkeit der Grundsätze" von 1764, in der Kant gegen die Vermischung mathematischer und philosophischer Methode sich wendet, polemisiert er bekanntlich auch gegen diese Vermischung philosophischer und mathematischer Ähnlichkeit bei Wolff.

der Lage, des Verhältnisses der Dinge zueinander, der Ordnung übrig. Auch dieser Begriff der Ordnung bedarf indessen noch einer besonderen Beleuchtung. An die Begriffe der Art und der verschiedenen Individuen schließt sich endlich konsequent der der Einheit und Mehrheit, des Ganzen und Teils an. Der Begriff der Größe, dessen Stellung keine ganz eindeutige ist, kann dann durch den der Gleichheit und des Größer und Kleiner (A ist kleiner als B, wenn es einen Teil des B gleich ist) auch hier angeschlossen werden.

Dem Begriff des Möglichen oder des Ens steht gegenüber der des Nichts, an den Gegensatz von Sein und Nichts aber knüpft in mehrfacher Weise der Beweis des Satzes vom Grunde an. Aus der kontradiktorischen Entgegensetzung von Sein und Nichts folgt, daß das Nichts niemals „sein", also auch in keinem Sinn zu etwas werden kann: ex nihilo nihil fit. Mit Rücksicht auf diesen Satz aber wird geschlossen, daß alles Seiende einen zureichenden Grund haben muß, „woraus man begreifen kann, warum es ist",[1] denn wenn kein solcher Grund vorhanden ist, so ist „Nichts" da, woraus es begriffen werden könnte, d. h. es müßte aus Nichts entstehen. Dieser Beweis, der dem Gedanken, daß ein Ding keine Ursache hat, den anderen unterschiebt, daß es das Nichts zur Ursache habe, ist wie wir wissen sehr viel älter,[2] aber spezifisch Wolffisch ist die schulgerechte Rückführung auf den Satz des Widerspruchs. Daneben steht der zweite Beweis: Man nehme die zwei Gegenstände A und B als identisch an. Wenn etwas ohne Grund geschehen kann, so kann in A eine Veränderung stattfinden, die in B nicht stattfindet, wenn man B, was nach Voraussetzung bei identischen Dingen geschehen kann, an seine Stelle setzt. Eben damit entsteht der Widerspruch, daß jener Gegenstand, der nach Voraussetzung derselbe ist, ob ich A oder B an seine Stelle setze, zugleich die Veränderung erfährt und nicht erfährt. An diesem Beweis sieht man am besten, wie der Fehler im Grunde schon in der Fassung des Identitätsbegriffes und seiner Verwendung liegt. Nur weil den „gleichen" Bedingungen des Kausalgesetzes identische untergeschoben werden, erscheint das Kausalgesetz als selbstverständliche logische Folgerung.

Die Verwechslung von Grund und Ursache, Folge und Wirkung ist evident, wenn Wolff trotzdem zwischen beiden Ausdrücken sorgfältig scheidet, so hat dies bei ihm einen ganz anderen Sinn: der Grund ist dasjenige, woraus man verstehen kann, warum etwas anderes ist, die Ursache ein Ding, welches den Grund von einem anderen in sich enthält. Wenn Wolff auf diese Scheidung Wert legt, so geschieht es, weil sie für ihn systematische Bedeutung hat: sie führt hinüber zum Substanz- und Kraftbegriff. Wie der Begriff des Grundes zu dem der Ursache, so verhält sich der Kraft- zum Substanzbegriff. Ein für sich bestehendes Ding oder eine Substanz ist das Ding, das die Quellen seiner Veränderungen in sich selbst hat, umgekehrt: die als Quell der Veränderungen

[1] „Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit quam non sit."

[2] Vgl. S. 33 u. a. a. St.

notwendig hinzuzudenkende Kraft kann nur in einem für sich bestehenden Dinge gedacht werden. Zum Begriff des „für sich Bestehenden“ gehört dabei allerdings gleichzeitig ein weiterer Begriff, der sich schon aus der früheren Entwicklung ergab: der der Einheit oder der Einfachheit. Der Begriff des Ganzen und des Teils war schon eingeführt, jedes Ganze aber oder alles Zusammengesetzte muß aus einfachen Teilen bestehen; der Begriff eines Zusammengesetzten ohne einfache Teile würde (wie der einer Zahl ohne Einheiten) mit dem Satz des zureichenden Grundes und damit auch mit dem des Widerspruchs unvereinbar sein, die Frage nach dem „Woher“ des Zusammengesetzten führt notwendig auf den des Einfachen („Wer den Satz des zureichenden Grundes recht einsieht, der begreift, daß man nicht eher denselben erreicht, als wenn man mit dem Fragen zu Ende kommt und nicht mehr einerlei Antwort bekommt, wie geschiehet, wenn man Teile unendlich fort einräumet“, § 76). Alles Einfache aber kann nicht in Teile sich auflösen, also nicht allmählich entstehen oder vergehen, es kann nur mit einem Schlage, durch Schöpfung, ins Dasein treten und durch Vernichtung verschwinden. Die Frage nach der Ursache aller sonstigen Veränderungen führt uns in die einfachen Wesen selbst hinein, die damit zum Träger einer Kraft oder zu Substanzen werden. So fließen die Begriffe des Einfachen, des für-sich-Bestehenden und der Kraft im Substanzbegriff zusammen. Die Kraft als positiver Grund, aus dem man das Sein einer Sache begreift, wird von dem bloßen Vermögen (der widerspruchslosen Möglichkeit einer Sache) unterschieden, so ist auch die Kraft der Faktor, der den Übergang von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit vermittelt: das an sich Mögliche, d. h. Widerspruchslose, muß als wirklich gedacht werden, sobald wir den positiven zureichenden Grund, die Kraft, hinzudenken. Denken wir die Kraft selbst, so können wir sie nur als ein stetig fortwirkendes Streben, ein Streben, das an sich ins Unendliche geht, denken, alle Veränderungen innerhalb der Substanz führen uns daher auf den Begriff der wechselnden „Schranke“, die dieser ins Unendliche wirkenden Kraft gesetzt wird. Substanzen (Kraftzentren) und Modi (Einschränkungen ihrer wirkenden Kraft) sind also das Wirkliche in der Welt.

Es ist unverkennbar, daß Wolff hier überall den Versuch macht, die Gesamtheit der Grundbegriffe der Wissenschaft in einer konsequenten Reihenfolge logisch auseinander zu entwickeln, durch fortschreitende denkende Determination allgemeinerer zu immer spezielleren Begriffen fortzuschreiten, am Leitseil des einen Satzes vom Widerspruch. Die Frage, wie wir dazu kommen, diese in unserem Denken synthetisch erzeugten Begriffe zugleich für objektiv gültig auszugeben, erledigt sich dadurch, daß diese Begriffe aus ihren Gründen abgeleitet oder denkend geschaffen werden. Die genetische Definition erweist die Wirklichkeit des definierten Begriffs.

Die Einführung der Unterscheidung zwischen seelischer und körperlicher Substanz führt von der ontologischen Grundlegung noch einen Schritt weiter in die speziellere Metaphysik hinein. Sie knüpft an einen Unterschied innerhalb der cogitationes an: wir unterscheiden die Dinge, deren wir uns bewußt sind,

von uns selbst, die wir uns ihrer bewußt sind oder von unserem Denken an die Dinge. Indem wir die Dinge von uns unterscheiden, werden sie zu Dingen außer uns, indem wir uns ferner der Dinge als einer Mehrheit voneinander unterschiedener Dinge bewußt werden, werden sie zu Dingen außereinander, entsteht die Ordnung des Nebeneinander, die für sich vorgestellt den Raum ergibt. (§ 45: „Wir setzen sie aber außer uns, indem wir erkennen, daß sie von uns unterschieden sind: gleichwie wir sie auch außereinander setzen, indem wir erkennen, daß sie voneinander unterschieden sind. Ein jeder wird bei sich selbst befinden, daß, sobald er annimmt, es sollen verschiedene Dinge zugleich sein, er sich einer außer dem andern vorstellet, und eben darum, weil es ihm unmöglich fällt zu gedenken, es könnten zwei verschiedene Dinge eines allein sein, es ihm auch unmöglich ist, sich eines in dem andern vorzustellen".) Der Versuch, die Grundbegriffe der Wissenschaft in einer fortlaufenden Reihe logisch auseinanderzudeduzieren, führt hier bereits bei Wolff, wenn auch noch in sehr plumper und unzureichender Form, zu dem Gedanken, den wir später bei Fichte und Hegel wiederfinden: Aus der beziehenden, unterscheidenden und überschauenden „Anschauung" den Raum als Ordnungsform zu deduzieren. Freilich nur sofern die unterschiedenen Dinge „zugleich" sind, bilden sie das Ganze des Raumes, betrachten wir die Veränderungen innerhalb derselben Substanz oder auch die Reihe unserer Gedanken, wie sie sich nach dem Satz des Grundes in bestimmter Folge bedingen, so entsteht eine andere Ordnungsform, die Form des Nacheinander, in abstracto gedacht die Zeit.

Mit vollem Nachdruck lehrt Wolff, wie vor ihm Leibniz, daß der Raum Ordnungsform, nicht Substanz oder attributive Wesenheit sei. Das körperliche Ding ist das den Raum Erfüllende, es erfüllt ihn durch die sein Wesen ausmachende Kraft, die danach als bewegende Kraft, als (wie jede Kraft ins Unendliche gehendes) bewegendes Streben sich darstellt. Das Wesen der seelischen Substanz ist die Kraft, die die einzelnen Determinationen des Bewußtseins, des Denkens aus sich hervorgehen läßt. Die Unmöglichkeit, den klaren und deutlichen Begriff einer Wechselwirkung zwischen Körper und Seele zu bilden — Gedanken aus Bewegung, Bewegung aus Denken zu begreifen — führt in bezug auf das Verhältnis von Leib und Seele zu Leibnizens prästabilierter Harmonie, während Wolff in der Vorstellung einer Wechselwirkung zwischen Körpern keine Schwierigkeit findet und daher hier zum influxus physicus zurückkehrt. Endich fordert alles Seiende den letzten in sich notwendigen Grund, alles Seiende, sofern es nicht selbst notwendig, d. h. sein Nichtsein unmöglich, widersprechend ist, weist auf einen solchen letzten Grund hin, der nur in Gott gefunden werden kann.

In jedem einzelnen Ding war bereits geschieden worden zwischen dem Beständigen und dem Veränderlichen, oder, wie Wolff dafür nun auch sagt, zwischen dem notwendigen Wesen des Dinges, der Essenz, deren Aufhebung das Ding selbst aufheben würde, und den ihm nur äußerlich anhängenden Bestimmungen. Wie das Wesen des Dinges selbst unveränderlich und notwendig ist, so auch die aus diesem Wese nunmittelbar fließenden Eigenschaften — man

kann einem Dreieck nicht die Eigenschaften eines Vierecks, einer Pflanze nicht die eines Tiers, einem Geist nicht die eines Körpers beilegen. „Weil das Notwendige nicht anders sein kann, so haben dieses alle Dinge, die einerlei Wesen haben, miteinander gemein. Und insoweit heißen sie Dinge von einer Art. Woraus erhellt, daß die Ähnlichkeit des Wesens der Grund der Arten der Dinge ist" (§ 177). Man sieht, der Begriff der „Art" wird in doppelter Weise eingeführt: Einmal erhalte ich das zur Art und zum Geschlecht Gehörige, indem ich das beharrliche und beständige notwendige Wesen des Dinges von den zufälligen, vorübergehenden Bestimmungen scheide, indem ich denkend, analytisch das Ding in sein Wesen und seine äußeren Bestimmtheiten zerlege und zweitens, indem ich das Ähnliche, das Gleichartige verschiedener Dinge heraussuche, auf dem Wege der Vergleichung, Unterscheidung und Klassifikation. Mit anderen Worten: der auf dem Wege der Vergleichung und Klassifikation gefundene allgemeine Begriff drückt zugleich das notwendige und beharrliche Wesen aus. Wir haben auch hier wieder den Parallelismus von Denken und Erfahrung, zugleich ist deutlich, daß auch hier wieder dieser Parallelismus auf einer Vermischung der Begriffe „Identität" und „Ähnlichkeit" (Gleichheit) beruht. Die Vergleichung der ähnlichen Gegenstände liefert uns das „Gemeinsame" dieser Gegenstände nicht nur im Sinn des gleichartig wiederkehrenden abstrakten Teilmerkmals, sondern im Sinn eines identischen, in ihnen liegenden allgemeinen Wesens. Erst mit der Erkenntnis der allgemeinen Wesenheiten oder mit der Gewinnung der allgemeinen Begriffe der Dinge gewinnen wir allgemeine Erkenntnis oder gewinnen wir Urteile, wie der Verstand sie fällt und erstrebt (§ 286). Erst der Schluß, die notwendige Einsicht in den Zusammenhang der „Wahrheiten" macht, wie wir wissen, für Wolff das Wesen des Urteils aus, weshalb auch nur der zergliedernde Verstand, nicht die bloße Erfahrung zu Urteilen führt (§ 372ff.), genauer nur wenn wir wirklich klare und deutliche, am letzten Ende vollständige Begriffe an die Stelle der Erfahrungsgegenstände gesetzt haben, können wir auch urteilen. (In etwas abweichendem Sprachgebrauch wird freilich in der Logik von den zur Begründung unserer Urteile dienenden Erfahrungen als „Grund-Urteilen" gesprochen.)

In der Logik wird das Urteil zunächst formell als Verknüpfung oder Trennung zweier Begriffe erklärt; jedes Urteil spricht einem Gegenstand etwas zu oder ab. Fragen wir nun nach dem Grunde dieses Zukommens oder Nicht-Zukommens, fassen wir also das Urteil als wirkliches Verstandesurteil, als Schluß, so ergeben sich zwei bzw. drei Klassen von Urteilen. Fällen wir das Urteil „der Stein ist schwer", so schreiben wir dem Stein eine Eigenschaft zu, die aus seinem Wesen folgt und beständig und unveränderlich mit ihm verbunden ist; der Satz „der Stein wärmt das Bett" spricht dem Stein etwas zu, das ihm nur zukommt, sofern er warm ist, sofern er diese, ihm selbst nur unter gewissen Umständen eignende Bestimmung hat; das Urteil „der Stein ist warm" sagt von ihm etwas aus, das seinen Grund eben in jenen außerhalb des Steins gelegenen Umständen hat. Nur der erste Satz ist daher zugleich

ohne weiteres ein allgemeines Urteil, die beiden anderen sind zunächst partikuläre oder singuläre Sätze, sie werden erst allgemeine, wenn wir den Grund des Prädikats in das Subjekt mit hineinnehmen. Jedes Urteil (als vollständiges Urteil betrachtet), fügt Wolff dann weiter hinzu, setzt sich aus der Angabe einer „Bedingung" und einer „Aussage" zusammen — die Vermischung des Wahrheitsgrundes eines Urteils und der Bedingung eines Geschehens tritt in dieser Ausdrucksweise sehr deutlich hervor —, im partikulären und singulären Urteil ist es nur eine Teilbedingung oder ein Teilgrund, der angegeben wird, im allgemeinen Urteil der zureichende Grund oder: im ersteren ist nur der Grund der Möglichkeit, im zweiten der bestimmende Grund der Wirklichkeit der betreffenden Bestimmung ausgesprochen; das Urteil „der Stein ist warm" bedeutet jedenfalls, daß es im Wesen des Steins liegt, warm sein zu können, während das Urteil „ein warmer Stein erwärmt" den Grund angibt, der den Stein zu dieser von ihm ausgehenden Wirkung determiniert.

Oder endlich noch in einer anderen Wendung: in jedem (vollständigen) Satz stecken zwei Gedanken, entweder der Art, daß, wenn ich von einem Ding den ersten gedenke, ich notwendigerweise auch den zweiten von demselben Ding gedenken muß, indem nämlich durch das erste das andere zugleich mit determiniert wird; oder ich das zweite nicht von ihm denken kann, weil ein Gedanke dem anderen widerspricht (Log. III, § 9). Man sieht in allen diesen Wendungen, wie der Begriff der Ursache und Wirkung oder des Grundes und der Folge zum Zentralbegriff der ganzen Wolffschen Erkenntnistheorie wird: jedes Urteil — und alle Erkenntnis vollzieht sich für den Leibnizianer Wolff in Urteilen — spricht einen ursächlichen Zusammenhang aus, wie vorher bei dem anderen großen Rationalisten der vorkantischen Philosophie, bei Spinoza, jeder gedachte oder erkannte Zusammenhang ein Zusammenhang zwischen Substanz oder Attribut und Modus ist. Trotz dieser zentralen Stellung aber wird der Begriff der Ursache oder des Grundes selbst von Wolff nirgends kritisch untersucht, er enthält für ihn kein Problem. „Wenn ein Ding in einem anderen eine Veränderung verursacht und die Veränderung entsteht, sobald das Eine zu dem Anderen kommt oder ein Körper mit dem anderen vermischt wird, so ist kein Zweifel, daß nicht das Eine die Ursache der Veränderung des anderen sei" (Log. V, § 9). Die Erfahrung läßt uns also mit Evidenz ursächliche Zusammenhänge erkennen, vorausgesetzt nur, daß wir die gesuchten Bedingungen vollständig herausanalysieren. Ebenso ist es möglich, im synthetischen, erzeugenden Denken die Idee der Wirkung aus der der Ursache entstehen zu lassen, einzusehen, daß nach dem Satz des Widerspruchs das Denken der einen auch das Denken der anderen notwendig macht. Hier sind es vor allem die Beispiele, die er zur Verdeutlichung anführt, die ihm diese apriorische Erkennbarkeit ursächlicher Verhältnisse selbstverständlich erscheinen lassen: Gottes absolute Vollkommenheit (ens perfectissimum) bedingt mit logischer Notwendigkeit seine Allmacht, daß ein kalter Stein nicht andere Gegenstände erwärmen kann, ist ohne weiteres logisch einsichtig. Alle die

Probleme, die schon Malebranche im ursächlichen Zusammenhang der körperlichen Dinge und seiner Erkenntnis gesehen hatte, sind verschwunden, der influxus physicus innerhalb der Körperwelt enthält keine Schwierigkeit. Es trägt endlich natürlich dazu bei, das Problem der kausalen Erkenntnis zu verhüllen, daß der Satz vom Grunde selbst in einer zweideutigen und schillernden Gestalt, der Gedanke also, daß alles „Zufällige“, d. h. alles, dessen Gegenteil keinen Widerspruch enthält, sofern es existiert, einen Grund fordert, als Corollar des Satzes vom Widerspruch erscheint. Damit wird es verständlich, daß nun in der Folgezeit das Problem der Kausalität in den Mittelpunkt der Diskussion tritt, jener Diskussion, in der erst Crusius, dann der junge Kant vor allem hervortreten.

Von Anfang an, seit Descartes wie seit Baco spielt in der Geschichte der neueren Philosophie, wie wir wissen, der Gegensatz gegen die Scholastik seine bedeutende Rolle. Im Vordergrund steht bei diesem Gegensatz der Kampf gegen die Substantiierung des Allgemeinen in den substantialen Formen, gegen die qualitates occultae als erklärende Ursachen, gegen die Syllogistik als Erkenntnismethode. Es ist bezeichnend, daß in allen drei Punkten die Entwicklung des Rationalismus in Wolff wieder zu einer starken Annäherung an die Aristotelische Scholastik führt. Wenn auch Wolff selbstverständlich soweit Nominalist bleibt, daß die allgemeinen Begriffe als solche auch für ihn nur in der Seele existieren, so kehrt doch das Aristotelische „allgemeine Wesen“ der Dinge im Unterschied zu der Schale äußerer Bestimmungen wieder. Wenn die wärmende Wirkung des Steins durch die in ihm selbst vorhandene Wärme erklärt wird und diese Erklärung gleichsam als vorbildliche Erklärung erscheint, so erinnert das doch sehr an die „verborgenen Qualitäten“. Die Rechtfertigung der Syllogistik endlich läßt sich Wolff an verschiedenen Stellen besonders angelegen sein; bei ihm selbst wird eben offenbar die nachgeahmte mathematische Methode vollständig zur logischen Deduktion.

Crusius.

Neben der viele Anhänger zählenden Schule der Leibnizianer, die sich an die Wolffische Systematisierung der Leibnizschen Gedanken anschließt, begegnet Wolffs Philosophie bekanntlich auch einer Reihe gewichtiger Angriffe, von denen die schärfsten von Andr. Rüdiger („De sensu veri et falsi) und Adolph Friedr. Hoffmann („Beweistümer derjenigen Wahrheiten, welche durch die in der Wolffschen Philosophie befindlichen Gegensätze haben geleugnet werden sollen“) ausgehen. Auf ihren Schultern steht der bedeutendste vorkantische Kritiker der rationalistischen Metaphysik in der kontinentalen Philosophie: Christian August Crusius. Die Gegnerschaft, in der Crusius zu der Wolffschen Ontologie steht, ist zum Teil metaphysisch begründet, und zwar sind die zwei Hauptpunkte, gegen die er sich wendet, die Lehre von der Seele, die ihm dem Materialismus Vorschub zu leisten scheint, und vor allem der Determinismus der Leibniz-Wolffschen Philosophie, der die Willens-

freiheit ausschließe und zur Annahme eines Fatums führe, einer „unvermeidlichen und unveränderlichen Notwendigkeit" alles Geschehens in der Welt mit Einschluß der menschlichen Handlungen. Diese Bekämpfung des Determinismus führt ihn nun weiter zu der eingehenden kritischen Untersuchung des Satzes vom zureichenden Grunde — den man besser als den Satz vom determinierenden Grunde bezeichnen sollte, denn sein wesentlicher Inhalt besteht in dem Gedanken, daß alles Geschehende einen das betreffende Geschehnis eindeutig determinierenden Grund hat — mit der Crusius seine philosophische Schriftstellerlaufbahn eröffnet.[1] Mit bemerkenswerter begrifflicher Schärfe widerlegt er zunächst die Wolffschen „Beweise" für den Satz vom zureichenden Grunde, d. h. die Versuche, ihn auf den Satz des Widerspruchs zurückzuführen. Jeder dieser Beweise stellt sich bei genauerer Betrachtung als eine petitio principii heraus. Der eine, der sich des Arguments bedient, daß, was keinen zureichenden Grund habe, aus dem „Nichts" entstanden sein müsse, aus dem Nichts aber nichts entstehen könne, verwechselt zu Unrecht die beiden Sätze miteinander: „Ein Vorgang hat keine Ursache" und „Er hat das Nichts zur Ursache", von denen nur der zweite eine widersprechende und evident unmögliche Behauptung enthält, der erste aber nur dann, wenn man den Satz vom zureichenden Grunde, den man eben beweisen will, schon voraussetzt. Der 2. Beweis geht von dem Satz aus, daß etwas nicht zugleich einerlei und nicht einerlei sein kann und fügt hinzu, daß, wenn es grundlose Veränderungen gibt, in dem Gegenstand A eine Veränderung müßte entstehen können, ohne daß sie zugleich in dem Gegenstand B entsteht, der als mit A einerlei vorausgesetzt wird, d. h. wenn grundlose Veränderungen möglich sind, so können A und B zugleich einerlei und verschieden sein. Crusius antwortet mit der treffenden Gegenfrage, ob unter der „Einerleiheit" Identität oder Gleichheit verstanden sein solle? Wenn das Erstere, so sind A und B nur 2 Namen für dieselbe Sache und es ist von vornherein unmöglich, daß „A" eine Veränderung erfahre, die „B" nicht erfährt; wenn das Zweite, so liegt in dem Gedanken, daß A sich verändert und das bis dahin mit ihm qualitativ gleiche B nicht, kein logischer Widerspruch, wenn auch freilich der eben zu beweisende Satz vom Grunde die Möglichkeit einer solchen Veränderung negiert.

Crusius geht nun aber weiter: Nicht nur die Wolffschen Beweise sind falsch, sondern es ist überhaupt unmöglich, den Satz vom zureichenden Grunde auf den des Widerspruchs zurückzuführen. „Denn der Satz des Widerspruchs ist ein ganz identischer Satz, und wo er mithin angewendet werden kann, ist nötig, daß von ganz einerlei Sache in ganz einerlei Absicht und zu ganz einerlei Zeit die Rede sei. Daher kann keine einzige Frage, welche von Ursachen und

[1] Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis 1743; im nächsten Jahr in erweiterter und kommentierter Form übersetzt von Crusius' Schüler Krause: Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden oder besser determinierenden Grunde. Nach der letzteren Ausgabe zitiere ich.

Wirkungen, von Gründen und dem, was in ihnen gegründet ist, aufgeworfen wird, aus demselben entschieden werden, wofern man nicht einen anderen von ihm unterschiedenen und independenten Grundsatz zu Hilfe nimmt." Behaupte ich, daß ein Ding A entsteht in einem bestimmten Zeitpunkt, ohne daß seine Ursache B voraufgegangen sei, so behaupte ich zwar etwas „Unglaubliches" und „Ungereimtes", aber nichts „Widersprechendes": „A ist in dem anderen Zeitpunkte, in dem ersten ist es nicht gewesen; hier sehe ich keinen Widerspruch. B aber ist nicht. Auch hier finde ich nichts Widersprechendes." Freilich, wenn ich den Satz vom Grunde voraussetze, so liegt es im Begriff von A als „Wirkung", daß die „Ursache" B voraufgegangen sein muß, aber „hier ist die Frage nicht von der Einrichtung unserer Begriffe, sondern von der Sache selbst."[1]

Und ferner: der sog. Satz vom zureichenden Grunde",, selbst ist vieldeutig und enthält heterogene Bestandteile, und zwar erstreckt sich diese Vieldeutigkeit auf den Begriff wie auf den Satz des Grundes. Gehen wir aus vom Grundsatz, so steckt in dem Satz vom zureichenden Grunde zunächst das allgemeine Kausalgesetz, das Gesetz, daß alles Geschehen eine wirkende Ursache fordert. „Alles, was zu sein anfängt, das entsteht von einem anderen Dinge, welches zu dessen Hervorbringung zureichende Kraft gehabt und wirksam gewesen und nicht verhindert worden ist." Nehmen wir hinzu, daß wir bei allem „Zufälligen", d. h. bei allem, dessen Nichtsein sich überhaupt denken läßt, uns anzunehmen gezwungen fühlen, daß es auch irgendwann einmal nicht existiert hat, also zu sein angefangen hat, so erweitert sich das Geltungsgebiet des Kausalgesetzes auf alles Zufällige als solches. Diesem Kausalgesetz stellt Crusius gegenüber den Satz vom „Existenzialgrund": „Es ist nichts, es kann auch nichts geschehen ohne nur inwiefern es den daneben seienden Dingen, die zugleich gesetzt werden, nicht widerspricht." Dieser Satz vom Existenzialgrund ist der eigentliche Grundsatz der mathematischen Erkenntnis („also ist z. B. die Ungleichheit der Seiten in einem Triangel der Grund, warum die Winkel nicht gleich sein können und so auch umgekehrt"), er gründet sich ferner unmittelbar auf den Satz des Widerspruchs, was, wie wir bereits wissen, beim Kausalgesetz nicht der Fall ist.

Wir können diese beiden Gründe auch als den durch sein bloßes Dasein und den durch seine tätige Kraft determinierenden Realgrund (denn unter den Begriff des Realgrundes fallen für Crusius beide) bezeichnen: die „Kraft" ist, wie wir schon wissen, von der wirkenden Ursache unabtrennbar, zur Kraft aber gehört, sofern sie wirken soll, die Tätigkeit, die Aktion, wie wir andererseits keine Tätigkeit ohne Kraft, die sich in ihr betätigt und ohne Subjekt, dem die Kraft innewohnt oder eignet zu denken vermögen. Nun kann eine Ursache zu ihrer Aktion, „ohne welche es ungereimt zu sagen ist, daß die Wirkung entstehe" selbst wieder durch eine weitere Ursache bestimmt oder veranlaßt worden sein, es kann anders gesagt diese Aktion die naturnotwen-

[1] In diesen Argumenten folgt Crusius dem Vorgehen A. F. Hoffmanns.

dige Folge einer voraufgehenden früheren Aktion sein, die auch ihrerseits wieder durch eine zeitlich vorhergehende Aktion bedingt ist. Weil aber diese Reihe nicht ins Unendliche gehen kann, so müssen wir endlich einmal auf erste Aktionen kommen, welche von keiner anderen als Wirkungen hervorgebracht werden, die mithin von dem tätigen Subjekt unmittelbar herkommen und in ihm befindlich sind. Als solche erste Aktionen, deren Notwendigkeit Crusius, wie man sieht, mit einem Argument beweist, das unmittelbar an den Beweis der Thesis in der dritten Kantischen Antinomie erinnert, betrachtet er alle Aktionen Gottes, ferner die Aktionen der (anziehenden und abstoßenden) Grundkräfte in den Elementen, endlich die Handlungen der endlichen Geister. Diese ersten Aktionen zerfallen aber wieder in zwei Gruppen: auf der einen Seite die beständigen Aktionen, die das innerliche Wesen der einfachen Substanzen ausmachen, wie die aus dem Wesen Gottes entspringenden Aktionen des göttlichen Verstandes, wie die Grundkräfte der einfachen endlichen Substanzen in ihrem beständig gleichartigen unveränderlichen Wirken; auf der anderen Seite die freien Aktionen, die von der wirkenden Ursache unternommen und unterlassen, desgleichen so und auch anders gerichtet werden können, solange kein Widerspruch entsteht: der freie Schöpferakt Gottes, die freien Handlungen der Menschen. Für alles aber, was keine erste freie Aktion einer Ursache ist, gilt nun als Folge des ersten Satzes von der notwendigen zureichenden wirkenden Ursache alles Geschehens der „Satz des determinierenden Grundes“: daß es von einer wirkenden Ursache so hervorgebracht wird, daß es bei eben den Umständen nicht anders würde haben entstehen oder gar außenbleiben können. Der Begriff Determination und der Gegensatz der freien und der zum Wirken determinierten Ursache erhält seinen besonderen Sinn dadurch, daß Crusius bei jeder wirkenden Ursache offenbar eine begrenzte Anzahl möglicher Wirkungen als selbstverständlich voraussetzt. Die freie Ursache ist diejenige, die sich selbst frei zu einer dieser Möglichkeiten entschließt, das Determinieren besteht in dem eindeutigen Festlegen auf eine dieser Möglichkeiten unter Ausschluß der übrigen.[1]

Die Freiheit, die wir in unserem Handeln haben, führt zu der Forderung einer Richtschnur unseres Handelns, die uns sagt, was sein soll und was wir daher tun sollen. Angewandt speziell auf unser Denken und Urteilen, besagt diese Richtschnur, daß wir kein Urteil fällen oder für wahr halten sollen, von dessen Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit wir nicht durch einen den Gesetzen unseres Denkens gemäß geführten Beweis überzeugt worden sind, kürzer, daß

---

[1] „Demnach ist eine Determination eine mögliche Art zu existieren eines Dinges, welche demselben disjunktive notwendig ist, d. i. welche ihm entweder allezeit, oder an deren Statt eine von den übrigen dieser entgegengesetzten Arten zu existieren zukommen muß“ (Entw. d. notw. Vern. wahrh. Kap. III, § 23 und 41). An dieser Stelle ist auch an die Unterscheidung des konträren und kontradiktorischen Gegensatzes in der Schrift über den Satz vom zur. Gr. zu erinnern (§ 11, Anm. des Übers.). Jeder Satz, so wird hier ausgeführt, hat nur einen kontradiktorischen Gegensatz, aber er kann mehrere konträre Gegensätze haben; unter dem kontradiktorischen aber sind alle möglichen konträren Gegensätze als verschiedene mögliche Fälle enthalten.

wir kein Urteil ohne zureichenden Grund — Erkenntnis- oder Idealgrund — annehmen sollen. Diese Unterscheidung des Erkenntnisgrundes vom Realgrunde, des Satzes, daß alles Zufällige einen Realgrund haben, von dem anderen, daß jedes Urteil eine Begründung erfahren müsse, wird von Crusius mit besonderem Nachdruck hervorgehoben. Aber die beiden Arten von Gründen werden sogleich wieder miteinander in Beziehung gebracht.

In seinem Hauptwerk, dem „Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten" (1745) stellt Crusius dem Realgrund, welcher „die Sache selbst außerhalb den Gedanken" hervorbringt oder möglich macht, den Erkenntnisgrund als dasjenige gegenüber, was „die Erkenntnis einer Sache mit Überzeugung hervorbringt und also betrachtet wird". Der Erkenntnisgrund wird also als Ursache einer Erkenntnis und der an sie sich knüpfenden Überzeugung ihrer Wahrheit aufgefaßt. Nun gibt es zwei Arten von Erkenntnisgründen. Wenn wir die Wahrheit eines uns inhaltlich bekannten Urteils durch Beziehung auf einen Grund erkennen, der also nicht die Idee von dem Urteil selbst, sondern nur unsere Überzeugung von seiner Wahrheit bedingt, der uns nur zeigt, daß der Satz gilt, aber nicht die Voraussetzungen, die sein Gelten notwendig machen, also auch nicht warum er gilt, so ist der Grund ein Erkenntnisgrund a posteriori. Zu den Idealgründen a posteriori zählt Crusius nach dieser Definition nicht nur die Berufung auf die Erfahrung, sondern auch z. B. die indirekten mathematischen Beweise, auch sie lehren uns — trotz der ihnen beiwohnenden Notwendigkeit — nur daß etwas so und so ist, nicht warum es so ist. So wird auch verständlich, daß Crusius behauptet, die Geometrie beweise ihre Sätze zumeist a posteriori (Abh. vom zureichenden Grunde. § 33). Gründe a priori dagegen heißen solche Erkenntnisgründe, die uns nicht nur die Überzeugung von der Wahrheit, sondern auch die Idee, den positiven Inhalt des zu beweisenden Satzes selbst geben, „aus denen ein genugsam scharfsinniger und aufmerksamer Verstand den zu erweisenden Satz seinem determinierten Inhalt nach selbst würde haben abstrahieren können, gesetzt auch, daß er den Begriff desselben anders woher noch nicht gewußt hätte" (Entw. d. m. V. w. c. III, § 35). Jeder Realgrund nun ist zugleich ein Idealgrund a priori, denn aus dem Realgrunde muß „die Gewißheit und Beschaffenheit der Wirkung vorausgesehen" werden können. Allerdings gilt das unbegrenzt nur von den determinierten, nicht von den freien Ursachen: aus der freien Ursache läßt sich gedanklich nur die Möglichkeit der Wirkung als eine von mehreren möglichen Wirkungen verstehen, aus der determinierenden Ursache dagegen muß sich eindeutig die eine allein mögliche Wirkung, also die Wirklichkeit der Folge verstehen lassen.

Es war besonders betont worden, daß der Zusammenhang der Ursache, der causa efficiens, und der Wirkung nicht nach dem Satze des Widerspruchs allein verständlich sei, da kein Band der Identität beide verknüpft. Trotzdem lehrt Crusius hier die Ableitbarkeit, die Erkennbarkeit der Wirkung aus der Ursache. In gewisser Weise können wir diesen Widerspruch lösen, wenn wir die gleich zu besprechenden genaueren Ausführungen der Crusiusschen Er-

kenntnistheorie in Betracht ziehen: Angeborene allgemeine Erkenntnisprinzipien — wie das allgemeine Kausalgesetz — angewandt auf die Tatsachen der Erfahrung belehren uns über die Zusammenhänge der Realgründe mit ihren realen Folgen, die nun, nachdem sie mit Zuhilfenahme der Erfahrung als solche erkannt sind, auch als Idealgründe wirken können, aus denen wir das Auftreten der realen Folgen erschließen.[1] Doch ganz klar und eindeutig ist die Stellung Crusius in dieser Frage nicht. Vor allem ist zu beachten, daß für ihn nicht nur das allgemeine Kausalgesetz und die ihm zur Seite tretenden allgemeinen Erkenntnisprinzipien „angeborne“ apriorische Sätze sind, denen die speziellen Kausalgesetze als empirisch zu begründende (wenn auch auf eine mit jenen Prinzipien arbeitende Empirie sich stützende) Sätze gegenüberstehen, sondern daß er auch speziellere physikalische Gesetze mit jenen Prinzipien auf gleiche Stufe stellt. Die Gesetze der Bewegung werden in zwei scharf getrennte Gruppen geschieden: solche, die wir aus dem Wesen der Bewegung a priori als notwendig verstehen (die Bewegung braucht eine positive Ursache, die Ruhe nicht, „weil sie nur die Verneinung einer Veränderung ist“, Entw. d. notw. Vern., § 394, das aus der Proportionalität von Ursache und Wirkung abgeleitete Gesetz der Trägheit usw.) und solche, die wir a posteriori erlernen, „indem wir sie an allen oder an gewissen Arten derjenigen Körper, welche wir in der Welt antreffen, abstrahieren“ (z. B. die Fallgesetze, a. a. O., § 390).[2]

Eine in ähnlicher Weise nicht ganz klare Stellung fällt uns auf, wenn wir weiter erfahren, daß die Erkenntnisgründe a priori noch in solche, die nur Idealgründe und solche, die zugleich Ideal- und Realgründe sind, geschieden werden: jeder Realgrund ist zugleich ein Idealgrund a priori oder kann als solcher dienen, aber nicht umgekehrt. Als Beispiel für den bloßen Idealgrund, der nicht zugleich Realgrund ist, führt Crusius den Fall an, daß wir aus der Definition eines Begriffes seine Eigenschaften ableiten (Abh. vom Satz des zureichenden Grundes, § 37). Die allerhöchste Vollkommenheit Gottes ist der „Grund“ seiner Ewigkeit, aber sie ist es nur in Ansehung unserer Erkenntnis, nur der Erkenntnisgrund, nicht auch der Realgrund (§ 35). Hier bleibt offenbar eins unklar: nämlich das Verhältnis dieses reinen Idealgrundes

---

[1] „Die Existenzen lassen sich nicht wie die Lehrsätze der Geometrie aus möglichen Wesen demonstrieren. Sondern die Begriffe, darin wir uns das Wesen realer Dinge vorstellen, müssen erst selbst aus Sätzen, darinnen man Existenzen erkennt, erwiesen werden, wenn es nicht am Ende auf willkürliche Sätze und auf eine Wortkrämerei hinauslaufen soll. Der Weg, Existenzen zu erkennen, ist also vielmehr dieser, daß man Empfindungen zum Grunde legt und aus denselben zur Erkenntnis der Kausalverknüpfungen fortgeht, da denn gar bald eine Menge sowohl bejahender als verneinender Kausalsätze entsteht, nämlich solcher, die da sagen, was durch dieses oder jenes Ding möglich oder nicht möglich sei, und welche teils eine völlige Gewißheit, teils eine vernünftige Zuverlässigkeit haben“ (Entw. d. notw. Vern. § 377).

[2] Ich sehe daher in gewisser Weise doch auch mit Paulsen (Versuch e. Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, 1875, S. 27) in der Lehre, daß jeder Realgrund in anderer Hinsicht betrachtet, ein apriorischer Idealgrund sei, einen jener „Reste von Rationalismus“, deren Vorhandensein in Crusius Philosophie auch Adickes (Kant-Studien 1895, S. 49) anerkennt.

a priori zu dem früher erwähnten Existentialgrund (principium existentialiter determinans), der nach Crusius die mathematische Erkenntnis beherrscht und von ihm, unter die Realgründe gerechnet, als realer Daseinsgrund der causa efficiens nebengeordnet wurde. Die Unklarheit ist um so deutlicher, als Crusius an anderer Stelle das Herfließen der „Attribute" aus dem „Grundwesen" einer Sache offensichtlich als Beispiel des Existentialgrundes erwähnt (Entw. d. notw. Vern. w., Kap. III, § 39 u. 40). Der eigentliche Ursprung dieser Unklarheit liegt wohl in dem Gegensatz, in dem sich Crusius zum Spinoza-Wolffschen Rationalismus und seiner Auffassung der mathematischen Methode befindet. Er ist sich dessen bewußt, daß zwischen mathematischer Methode und bloßer logischer Deduktion ein wesentlicher Unterschied besteht, daß bloße Deduktionen aus angenommenen Definitionen keine wissenschaftliche Erkenntnis der realen Welt gewähren können — er (bzw. der Übersetzer) zitiert zustimmend die These A. Rüdigers, daß aus bloßen Nominaldefinitionen keine realen Konklusionen zu schließen sind — und kritisiert von hier aus Spinozas Versuch, aus der bloßen Definition der göttlichen Substanz die Attribute des substanziell Wirklichen in der Welt zu erschließen. Hier kommen wir zu keinen realen, sondern nur zu logischen Zusammenhängen, also nur zu Zusammenhängen, die unsere Gedanken, nicht die Dinge selbst angehen (Abh. v. zur. Gr., § 40, Anm.). Unterscheidet sich hier die bloße logische Deduktion aus Definitionen als bloße subjektive Begründung von der eigentlichen Mathematik, die einem realen Zusammenhang von objektiven Gründen und Folgen nachgeht, so gelingt es doch Crusius andererseits nicht, das Wesen der mathematischen Methode selbst im Unterschied von der bloßen Deduktion klar und eindeutig zu fassen. Er bleibt, wie wir schon sahen, vielmehr in dem Gedanken stecken, daß der Satz vom Existenzialgrunde, der die mathematische Erkenntnis beherrscht, ein Corollar des Satzes vom Widerspruch ist.

An die Stelle des vieldeutigen Leibniz-Wolffschen Satzes vom Grunde waren mehrere Sätze getreten: Das Gesetz, daß alles Geschehende seine zureichende wirkende Ursache haben müsse — daß alles Zufällige auch einmal nicht existiert haben müsse —, daß nichts existieren kann, was den zugleich seienden Dingen widerspricht usw. Von diesen eben genannten drei Sätzen ist nur der letzte aus dem Satz des Widerspruches ableitbar oder aus ihm als wahr erkennbar. Es ergibt sich die Frage nach dem Recht, mit dem wir eine Behauptung, wie etwa das erstgenannte Kausalgesetz, für wahr ausgeben. Die „Wahrheit", so antwortet Crusius zunächst, ist die Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen. Nun gibt es aber für uns kein anderes natürliches Kriterium der Wahrheit, als das von Tschirnhaus angegebene: die cogitabilitas, die Möglichkeit eine Sache zu „gedenken". Schon bei Wolff war dies Kriterium dahin gefaßt worden, daß nicht alles Denkbare wahr, wohl aber alles Nicht-Denkbare notwendigerweise falsch sei, nur daß dann eben das Nicht-Denkbare dem in sich Widerspruchsvollen gleich gesetzt wurde, so daß der Satz des Widerspruchs als einziges und zureichendes Wahrheitskriterium übrig blieb. In diesem letzten Punkt trennt sich Crusius von Wolff.

Einige Dinge lassen sich deswegen nicht denken, weil man, indem man sie denkt, in einen Widerspruch verfällt, ,,bei anderen aber kann zwar kein Widerspruch gezeigt werden, aber genug, daß sie sich nicht denken lassen, daher sie ebensowohl als falsch und ungereimt zu verwerfen sind, z. B. daß eine Kraft sei ohne ein Subjekt und umgekehrt, daß etwas ohne zureichende Ursache entstehe, daß 2 Materien einander in einem unteilbaren Punkte durchdringen können, daß ein Mensch zugleich in Leipzig und in Dresden sein könne". Solche Denkunmöglichkeiten, die doch keine Widersprüche sind, führen Crusius zur Aufstellung von 2 weiteren allgemeinen Grundsätzen der Erkenntnis, die er dem Satz des Widerspruchs an die Seite stellt. Es ist der ,,Satz des nicht zu Trennenden" (principium inseparabilium): Dinge, die sich in Gedanken nicht voneinander trennen (nicht ohne einander denken) lassen, sind auch in der Tat nicht getrennt und der ,,Satz des nicht zu Verbindenden": Was sich nicht in Gedanken in einen Begriff verbinden (miteinander denken) läßt, das ist auch in der Tat nicht verbunden. Freilich stehen diese beiden Prinzipien nicht ganz auf gleicher Stufe mit dem Satz des Widerspruchs — wo sie etwa mit ihm kollidieren, hat der Satz des Widerspruchs den Vorrang. (So folgt aus dem Begriff Gottes nach dem Satz des Widerspruchs die göttliche Allgegenwart und an dieser Allgegenwart Gottes in jedem, auch von einem endlichen Ding erfüllten Raumpunkt müssen wir festhalten trotz der Unmöglichkeit, zwei Dinge in demselben Raumpunkt vereinigt zu denken.) Wir müssen, fügt Crusius zur Begründung hinzu, die Endlichkeit unseres Verstandes berücksichtigen und bedenken, daß vielleicht wir manches nicht verbinden und trennen können, was für einen höheren Verstand möglich ist, während auch der göttliche Verstand nicht etwas Widerspruchsvolles als wahr denken kann. Es ist also im Vergleich zur Gewißheit, die uns der Satz vom Widerspruch in seinen Anwendungen gibt, immer nur eine, wenngleich sehr hohe Wahrscheinlichkeit, zu der uns die beiden anderen Grundsätze führen. Alles Beweisen und Begründen aber vollzieht sich bei uns an der Hand dieser drei Regeln, nur wo wir einen Zusammenhang mit ihnen ,,deutlich oder dunkel empfinden", halten wir uns für überzeugt.

Wenn als höchstes Erkenntnisprinzip, dessen bloße Spezialfälle gleichsam die drei Grundsätze (einschließlich des Satzes vom Widerspruch) sind, das Prinzip aufgestellt wird: Was wir nicht anders als wahr denken können — was wir als wahr zu denken gezwungen sind — ist wahr, so entsteht notwendigerweise die Frage, wie denn die Gesetze unseres Denkens für das Sein Gültigkeit beanspruchen dürfen. Im Gegensatz zur Wolffschen Philosophie wird diese Frage von Crusius ausdrücklich gestellt, sie muß sich ihm um so mehr aufdrängen, als gerade bei ihm in Konsequenz des Tschirnhausenschen Wahrheitskriteriums das Erkennen als ein subjektiver Bewußtseinsvorgang erscheint, die Gewißheit als subjektive Überzeugung im Verstande von der objektiv in den Dingen zu denkenden Notwendigkeit (auch die objektive oder reale Möglichkeit, die eine positive Beziehung zwischen den Dingen darstellt, von dem subjektiven Denken-können) scharf unterschieden wird. Die Gewiß-

heit ist das Kriterium der Wahrheit, das nicht Denken-können das der Unmöglichkeit, und zwar das einzige, das wir besitzen und nach dem wir uns richten müssen, aber begrifflich muß beides unterschieden werden. Es liegt daher auch kein Widersinn darin, daß wir das Bestellen absolut notwendiger Zusammenhänge zwischen den Dingen, wie es die Zusammenhänge von Ursache und Wirkung sind, mit Wahrscheinlichkeit erkennen — wie es geschieht, wenn wir uns auf die beiden, dem Satz des Widerspruchs an die Seite gestellten Wahrheitsregeln stützen. Die Antwort auf die Frage, wie wir dazu kommen, die psychologischen Gesetze unseres Denkens oder unserer Gewißheit für objektive Wahrheitskriterien zu nehmen, kann nun Crusius freilich nur durch die alte Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes geben, nur daß bei ihm, soviel ich sehe, zum erstenmal das Vertrauen auf die „moralische Gewißheit" der aus jenen Prinzipien fließenden Überzeugung als ein „Glauben", die Erkenntnis in einer Art „Vernunftglauben" verankert erscheint.[1]

Als Gesetze des menschlichen Denkens gehören die formulierten obersten Erkenntnisprinzipien in die Vernunftlehre, in die Logik, als Gesetze, die zugleich die oberste Richtschnur in unserer Erkenntnis des Seins fixieren, gehören sie in die Metaphysik, in die Ontologie. Wie schon vorhin erwähnt, scheidet Crusius — im Gegensatz zu Wolff — scharf zwischen notwendigen und zufälligen, apriorischen und nur empirischen Wahrheiten (vgl. oben S. 442). Es ist dabei zu beachten, daß auch diese Unterscheidung einen objektiven, keinen subjektiven Sinn hat; die notwendigen Wahrheiten betreffen die Eigenschaften, die dieser wie jeder anderen Welt wesentlich sind, die zufälligen Wahrheiten handeln von Dingen, die zur zufälligen Einrichtung dieser Welt gehören. Eben diese Unterscheidung dient ihm zur Abgrenzung der Metaphysik (mit ihren der Wolffschen Systematik entnommenen Teilen, der Ontologie, Theologie, Kosmologie und Pneumatologie) von der empirischen Physik und Psychologie. Sie ist die Wissenschaft vom Apriori, d. h. von den letzten Prinzipien des Seins und damit zugleich auch von den letzten Prinzipien der empirischen Wissenschaften, denn durch die Anwendung der apriorischen Prinzipien auf die Erfahrung entstehen die empirischen Disziplinen:[2] jeder einzelne Kausalschluß kommt zustande, indem wir aus gegebenen Ursachen zu den Wirkungen derselben vermittelst unmittelbarer Kausalsätze fortgehen, wobei wir uns der angeführten Regeln als „angeborener Schlußregeln" bedienen.[3] Man sieht, es ist ein wesentlich anderes Verhältnis von „Erfahrung" und „Denken" als bei Wolff: die empfundene[4] Unmöglichkeit, gewisse Dinge zusammen oder getrennt zu denken, liefert uns ein Gerüst letzter unerweislicher, aber auch keines Beweises bedürftiger Sätze, die für jede Welt gelten müssen und die bei der Erkenntnis der spezielleren Gesetze unserer Welt als Voraus-

[1] Vgl. Abh. vom zur. Gr. § 29, Anm.

[2] Entw. d. notw. Vern. Kap. I, § 1—6.

[3] Abh. vom zur. Gr. § 50.

[4] Crusius bezeichnet die Überzeugung als „innerliche Empfindung" des Zusammenhangs eines Satzes mit den Kennzeichen der Wahrheit (Entwurf § 28).

setzung und als Obersätze unserer Schlüsse dienen, dies Gerüst wird dann durch die speziellere Erfahrung gleichsam ausgefüllt und ausgebaut.

Die Aufgabe, die „unerweislichen Sätze" in systematischer Vollständigkeit zu entwickeln, hängt nun weiter von einer anderen ab oder mit ihr zusammen: der Aufgabe, die letzten einfachsten oder unauflöslichen Begriffe aufzufinden, die verdeutlichende Analyse der verworren gegebenen Daten der Erkenntnis bis zu diesen einfachen Elementen zu treiben. Kennen wir diese einfachen Begriffe (deren endliche Anzahl damit implicite wiederum vorausgesetzt ist), so können wir auch entscheiden, ob und wieweit sie sich in einem Begriff zusammendenken lassen, wie es mit ihrer Trennung und Verbindung steht.

Der Ausgangspunkt der Analyse kann nur in den Eindrücken der Sinne liegen, erst nachdem ihre Zergliederung uns zu den einfachen Begriffen hingeführt hat, können wir synthetisch verfahren. Als durchaus falsch dagegen betrachtet, wie wir schon wissen, Crusius jene „mathematische" Methode, die mit willkürlich erdachten Definitionen beginnt. „Definieren" lassen sich die einfachen Begriffe nicht mehr, sie lassen sich nur auf dem „Abstraktionswege" zur „logikalischen Deutlichkeit" bringen, d. h. durch Vergegenwärtigung und Unterscheidung von allen anderen einfachen Begriffen in ihrer spezifischen Eigenart deutlich machen. Also nicht ein System von Begriffen, die sich logisch auseinander ableiten lassen wie Wolff, sondern eine Mehrzahl getrennter unauflöslicher Begriffe, die nur miteinander in gewissen notwendigen Beziehungen stehen und vermöge dieser Beziehungen das Ganze bilden, denkt sich Crusius. Dabei ist wohl anzunehmen, daß in dieser Lehre von der Mannigfaltigkeit voneinander verschiedener gedanklicher Elemente, die durch zergliedernde und abstrahierende Analyse gefunden werden müssen, auch ein gewisser Einfluß Lockes steckt, der ja damals überall bereits neben demjenigen Wolffs stand.

An jedem Ding läßt sich nach Crusius zunächst zweierlei unterscheiden: Wesen und Existenz. Gehen wir von der „Existenz" aus, so ist jedes Ding zunächst ein „Etwas" oder ein „Nichts", ein Ding oder ein Unding, ein Mögliches oder Unmögliches. Wie schon erwähnt, betrachtet Crusius die „Denkbarkeit", deren Kennzeichen ihn dann wieder auf die erwähnten 3 Grundgesetze der Erkenntnis führen, als Kriterium der Möglichkeit, die Möglichkeit selbst aber als reale Möglichkeit. (Weshalb wir auch bei ihm jene Modifikation des ontologischen Gottesbeweises finden, die wir von Leibniz kennen und die wir in Kants Abhandlung vom einzig möglichen Beweisgrund für das Dasein Gottes wiederfinden, die darauf hinausläuft, daß alle „Möglichkeit" letzten Endes ein an sich Wirkliches begrifflich voraussetzt.)[1] Die Möglichkeit ist die mögliche, die Wirklichkeit die wirkliche Existenz außerhalb des Bewußtseins. Es fragt sich weiter, wo wir das Kriterium der letzteren zu

---

[1] Der Begriff der Wirklichkeit, führt Crusius dafür auch aus, setzt den der Subsistenz, des Nebeneinander und der Sukzession voraus, der Begriff der Möglichkeit dagegen außerdem den der Kausalität (Entw. d. notw. Vern. w. § 57).

suchen haben, wann wir einen Gegenstand als wirklich zu denken uns gezwungen fühlen. Dieses Kriterium sieht Crusius in der Empfindung. Denn „die Empfindung ist der einzige Zustand unseres Verstandes, da wir etwas unmittelbar als existierend zu denken gezwungen sind, ohne daß wir es erst durch Schlüsse zu erkennen brauchen" (Entw. d. notw. Vern. w., § 16). Es gibt äußerliche und innerliche Empfindungen; die ersteren geben uns das Bewußtsein vom Dasein äußerer Dinge, in den letzteren werden wir uns dessen bewußt, was in der eigenen Seele vorgeht und damit auch der Existenz der Seele selbst. Descartes „ich denke also bin ich" sollte besser lauten: „ich bin mir bewußt, daß ich denke, darum bin ich": die innere Empfindung, das passive Gegebensein der Tatsachen des Bewußtseins begründet die Überzeugung von der Existenz des eigenen Ich.

„Wenn wir uns etwas als existierend vorstellen, so nötigt uns das Wesen unseres Verstandes, außer demjenigen, wodurch wir es denken und von anderen unterscheiden, auch noch dieses hinzuzudenken, daß es irgendwo und irgendeinmal sei, und also außer dem metaphysischen Wesen des Dinges auch noch ein ihm zukommendes ubi et quando hinzuzudenken" (Entw. d. notw. Vern., Kap. IV, § 46). Die „innere Erfahrung" zeigt uns, daß es für uns unmöglich ist, etwas als existierend und doch nicht irgendwo und irgendwann zu denken (§ 50). Raum und Zeit sind danach keine bloßen Verhältnisse zwischen den Dingen: schon jeder einzelnen Substanz, die wir als existierend denken, müssen wir einen Ort im Raum zuschreiben. Der Begriff zugleichseiender Dinge an sich läßt noch nicht den Begriff des Raumes ableiten oder entstehen, sonst müßte eine Definition, die eine Mehrheit von Dingen zugleich umfaßt, ein Raum sein, sondern wenn man von der Ordnung zugleichseiender Dinge den Raum abstrahiert, so hat man diese Ordnung eben schon als räumliche gedacht. Auch das, was wir mit dem Verhältnis des „Nebeneinander" der Dinge meinen, läßt sich erst verstehen, wenn wir den Begriff des Raumes bereits haben und zugrunde legen („der wahre Begriff vom Raume liegt schon unter dem Worte nebeneinander"): „Ein anderes ist das Verhältnis, welches sich von dem Zugleichsein der Dinge, die einen Raum einnehmen, abstrahieren läßt. Ein anderes ist der absolute und gar nicht relativische Begriff vom Raume selbst, durch welchen allererst die termini relati der von ihnen zu abstrahierenden Ordnung möglich gemacht werden" (§ 49). Auf der anderen Seite ist der Raum keine Substanz und kein Akzidenz, der Schluß: wenn der Raum kein Verhältnis wäre, müßte er eine Substanz oder eine anklebende Eigenschaft einer solchen sein, ist falsch, denn die Begriffe Substanz und Akzidenz gehören zum Wesen der Dinge, Raum und Zeit dagegen zur Existenz. Der Raum ist ein Abstraktum (hier sehen wir bei aller Verwandtschaft der Argumente und der Gemeinsamkeit der Gegner den Unterschied im positiven Ergebnis gegenüber der späteren Kantschen Raum- und Zeitlehre), er ist als solches für sich genommen kein „vollständiges", sondern ein unvollständiges Ding, es gibt also keinen ganz und gar leeren Raum, keinen Raum ohne in ihm existierendes Wesen (wobei freilich zu diesen Wesen auch Gott gehört, der den

Raum durch sein allgegenwärtiges Wirken erfüllt — die Wirkung Newtonscher und Clarkescher Lehren auf Crusius ist hier unverkennbar): aber er ist nicht vom Wesen, sondern von der Existenz der Dinge abstrahiert, er ist ein „an der Existenz aller vollständigen Dinge (= aller Individuen) zu abstrahierender Umstand".

Endlich drückt Crusius dies Ergebnis seiner Raum- und Zeitlehre noch etwas anders aus: Vergleichen wir die drei Begriffe inesse, subsistere und existere, so ist der allgemeinste das „inesse". Eine species des inesse ist subjecto inesse oder das subsistere, und zwar ist hier die differentia specifica der einfache oder unauflösliche Begriff der Substanz, der das subsistere als Spezies des genus inesse bestimmt. Zwei andere Spezies sind das inesse spatio und das esse in tempore, für die wiederum der einfache oder unauflösliche Begriff des Raumes und der Zeit die spezifische Differenz abgibt. Eine spezielle Form des inesse subjecto ist das inesse intellectui, das Subsistieren des Gedankens im Subjekt des denkenden Geistes. Was nun nicht nur Akzidenz eines denkenden Geistes ist, sondern „existiert" in dem Sinn der Existenz außerhalb des Bewußtseins, das muß zugleich im Raum und in der Zeit sein. Das „Sein" in einer Substanz außerhalb des Intellekts, der denkenden Substanz, macht das aus, was wir „Existenz" im eigentlichen Sinn nennen, für diese Existenz aber gelten die beiden Hauptaxiome, die den Begriff der Existenz mit den einfachen Begriffen des Raumes und der Zeit in eine notwendige Verbindung setzen: daß alles Existierende irgendwo und irgendwann sein muß. Gerade in dieser Raum- und Zeitlehre wird das Verhältnis zu Wolff wieder besonders deutlich. Bei Wolff wurde der Versuch gemacht, aus dem „Außen-sein" der existierenden Gegenstände und aus ihrem Außer-einander-sein den Begriff des Raumes logisch abzuleiten; an die Stelle dieser Scheinableitungen analytischer Art der Begriffe auseinander treten bei Crusius axiomatische Zusammenhänge — man fühlt sich versucht, bereits den Kantischen Terminus der synthetischen Urteile a priori anzuwenden — zwischen einfachen Grundbegriffen. Diese Grundbegriffe können eben vermöge jener axiomatischen Zusammenhänge einander über- und untergeordnet werden, als genus und differentia specifica sich zueinander verhalten, sie bleiben darum doch Begriffe einfachen Inhalts, die nicht auseinander ableitbar sind. Erst indem wir nachträglich in den Begriff der Existenz z. B. das evident erkannte Verhältnis des Existierenden zu Raum und Zeit mit aufnehmen, wird der Satz, daß alles Existierende in Raum und Zeit sein muß, zu einem nach dem Satz des Widerspruchs erkennbaren analytischen Urteil. Allerdings wird endlich zugleich eins deutlich, nämlich daß diese evidenten Axiome, gerade je mehr unerweisliche Sätze auftauchen, einen stark subjektiven Charakter bekommen; psychologische Denknotwendigkeiten ersetzen die nicht ausreichenden logischen Einsichten.

Als einfache Begriffe zählt Crusius 8 auf: Subsistenz, Raum oder Räumliches Außereinander, Sukzession, Kausalität, Außereinander im Sinn des begrifflichen Außereinander („wiefern wir nicht ein räumliches außerhalb, sondern nur einen solchen Unterschied dadurch anzeigen, da das Eine nicht

ein Teil, Eigenschaft oder Determination des Andern ist"), Einheit, Verneinung, Darinnensein (Entwurf § 102). Die Systemlosigkeit dieser Aufzählung kontrastiert wiederum in bezeichnender Weise mit der straffen Systematik der Wolffschen Ableitung. Ausdrücklich fügt Crusius (der übrigens auch in dieser Tafel der einfachen Begriffe sich an A. F. Hoffmann anschließt) hinzu, daß er durch eine „mehrmalige, an vielen Exempeln angestellte Zergliederung" nur auf diese Begriffe geführt worden sei, ohne daß damit absolut gesagt wäre, daß nicht eine weitere Untersuchung uns noch weitere entdecken lassen könnte. Die Lockesche Methode der Zerlegung des gegebenen Bewußtseins ist an die Stelle der mathematischen Erzeugung der Begriffe auseinander bei Wolff getreten. Im Sinn der überkommenen Philosophie dagegen ist es wieder gehalten, wenn von den einfachen Begriffen diejenigen unterschieden werden, die, wie der Begriff der Farbe, nur unseren Sinnen einfach erscheinen und in dieser Bedeutung als unauflöslich gelten.

Lambert.

Die Mischung Leibnizscher und Lockescher Einflüsse, die schon bei Crusius erkennbar war, tritt uns noch sehr viel deutlicher bei Lambert entgegen. Sein „neues Organon", sagt Paulsen[1] mit Recht, ahmt vielfach das Lockesche Unternehmen nach, während sein systematisches Hauptwerk, die „Architektonik" die Leibnizsche Idee einer scientia universalis zu realisieren unternimmt. Lambert selbst meint in der Vorrede zum Neuen Organon, er folge im ersten Teil, der „Dianoiologie", der Lehre von der Methode der Erkenntnis, der Logik im engeren Sinn, hauptsächlich dem Vorbilde Wolffs, während er im zweiten Hauptteil, der „Alethiologie", der Lehre von der Wahrheit der Erkenntnis, „Lockes einfache Begriffe mit Wolffens Methode" verbinde.

Wir stoßen zunächst auf das uns bekannte Klarheits- und Deutlichkeitsideal und die aus ihm sich ergebende Einteilung der Begriffe in klare (widererkennbare) und unklare, deutliche (mit klar unterschiedlichen Merkmalen vorstellbare) und verworrene, vollständige und unvollständige Begriffe, wie wir sie von Leibniz her kennen. Die Gewinnung deutlicher Begriffe fordert den analytischen Rückgang von den gegebenen Folgen bis zu den letzten Gründen derselben, die wir in den einfachen Begriffen zu suchen haben und den umgekehrten Weg des synthetischen Aufbaus des Zusammengesetzten letzten Endes aus den einfachen Begriffen. Nur das Einfache und das aus dem Einfachen in seiner Zusammensetzung klar Durchschaubare ist „gedenkbar" (im Tschirnhausschen Sinn) und damit realiter möglich. Soweit bewegt sich Gedankengang und Terminologie ganz im Leibniz-Wolffschen Geleise.

Nun aber setzt zunächst in der Frage nach der Gewinnung und Herkunft aller unserer Begriffe, der zusammengesetzten wie der einfachen, und damit der Materie unserer Erkenntnis, die Position Lockes ein. Alle unsere Begriffe

---

[1] a. a. O.

entstammen der inneren und äußeren Erfahrung und werden durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen. Speziell der richtige Weg die einfachen Grundbegriffe zu finden ist der, den Locke einschlägt, die „anatomische" Zergliederung des gegebenen Bewußtseins und die Prüfung des auf dem Wege der anatomischen Zergliederung Gefundenen daraufhin, ob es wirklich „einfach" oder zusammengesetzt ist. Nennt man a posteriori jede Erkenntnis, die mittelbar oder unmittelbar aus der Erfahrung, a priori nur eine solche, die inhaltlich ganz unabhängig von der Erfahrung ist, so „wäre in unserer Erkenntnis soviel als gar nichts a priori" (Dianoiologie § 637—639), nur relativ genommen haben die Ausdrücke auf unsere Erkenntnis angewandt einen möglichen Sinn: relativ a priori ist eine Erkenntnis, die wir (oder in dem Maß als wir sie) im Zusammenhang eines wissenschaftlichen Systems aus Vordersätzen erschließen, relativ a posteriori eine solche, die wir als Einzelsatz („gleichsam als für sich subsistierend vorgestellt") durch Erfahrung, durch die angestellte Probe, bestätigen. Diesem unterscheidenden Merkmal der bloßen Erfahrungserkenntnis, ein bloßer isolierter Einzelsatz, nicht eine Erkenntnis im Zusammenhang eines Systems zu sein, werden wir noch in anderem Zusammenhang bei Lambert begegnen.

Nun nimmt aber Lambert hier selbständig eine weitere Unterscheidung vor, die ihn in einem Punkt zum Vorläufer der Kantischen (kritischen) Philosophie macht: er unterscheidet schärfer als es bisher irgendwo geschah, zwischen Begriffen und Urteilen a priori oder, was dasselbe besagt, zwischen einer Gewinnung des Inhalts unserer Begriffe unabhängig von der Erfahrung und der ohne Zuhilfenahme der Erfahrung geschehenden Begründung unserer Urteile. „Auf diese Art nennt man a priori, was aus dem Begriff der Sache kann hergeleitet werden und hingegen a posteriori, wo man den Begriff der Sache entweder nicht dazu gebrauchen kann, oder wo man zu dem, was er uns angibt, noch einige Sätze aus der Erfahrung mitnehmen muß, um den Schluß machen zu können, oder endlich, wo man damit gar nicht fortkommt, sondern den Satz selbst unmittelbar aus der Erfahrung nehmen muß" (Dianoiol § 641). Es wird also hier zwischen analytischen und synthetischen Sätzen im Kantischen Sinn geschieden, wenn auch die Kantischen Ausdrücke fehlen. Apriorische ist analytisch begründete Erkenntnis. Lambert fragt nun weiter nach der Möglichkeit einer solchen bis zu Ende geführten a priorischen Erkenntnis. Offenbar setzt sie klare und deutliche Definitionen der in dieser Weise zu erkennenden Gegenstände voraus, d. h. wenn sie vollständig sein soll, die Kenntnis sämtlicher einfacher Grundbegriffe und ferner der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung (a. a. O., § 656). Ist uns dies Beides bekannt, so können wir alle möglichen Gegenstände durch willkürliche Zusammensetzung, soweit diese Zusammensetzung eben möglich ist, denkend herstellen — wieweit diesen willkürlich definierten wirkliche Gegenstände entsprechen, kann freilich nur die unmittelbare oder mittelbare Erfahrung (Probe und Beweis) dartun.

Was nun die Verbindung oder Zusammensetzung von Begriffen angeht, so ist sie in dreifacher Form möglich: in der Formel A kann B sein (ein Dreieck kann gleichseitig sein) wird dem A das B als eine mögliche Modifikation (eine von mehreren) zugewiesen oder es wird ein „Postulat" ausgesprochen; in der Formel A ist B ist ein Grundsatz enthalten, der dem A das B als Bestimmung oder Eigenschaft zuweist (die Bewegung hat eine Dauer, der Raum hat Ausdehnung), in der dritten Formel *A* muß *B* sein ist zum Ausdruck gebracht, daß in A Bedingungen liegen, welche B erfordern oder ein non-B ausschließen (Alethiologie § 219ff.). Was diese letztere Notwendigkeit und Unmöglichkeit angeht, so ist sie offenbar eine aus den vorhandenen Postulaten und Grundsätzen erschlossene Notwendigkeit.

Postulate und Grundsätze — beides offenbar letzten Endes Sätze gleicher Art, denn auch die Postulate sind Grundsätze, die nur eine Mehrheit möglicher Modifikationen einem Gegenstand zusprechen — bleiben also als letzte Grundlagen aller apriorischen Erkenntnis neben den einfachen Grundbegriffen selbst übrig. Diese Grundsätze sind nicht selbst aus einer Definition der Grundbegriffe wieder analytisch herleitbar, denn die Grundbegriffe sind ja selbst als einfache Begriffe nicht in solcher Weise definierbar, daß aus ihrer Definition analytische Sätze hergeleitet werden könnten.[1] Wie gewinnen wir die Grundsätze und die Überzeugung von ihrer Wahrheit? Die Grundsätze und Postulate, lautet Lamberts Antwort, drücken die Möglichkeiten und Modifikationen der einfachen Begriffe aus, die mit diesen einfachen Begriffen selbst unmittelbar „klar und zugegeben" sind (Alethiol § 124), zu deren einsichtiger Erkenntnis nichts weiter als die bloße Vorstellung der einfachen Begriffe selbst notwendig ist (Dianoil. § 146, Phänom. § 222)[2]; die Begriffe, von denen sie gelten, entnehmen wir dem Inhalt nach der Erfahrung, aber es ist keine besondere Erfahrung notwendig, um ihre Geltung zu beweisen, denn sie gelten ganz unab-

[1] Alethiol. § 124, 125. „Zudem kommt noch, daß, wenn man solche Definitionen machen und die Grundsätze daraus herleiten will, die Definitionen entweder nichts als Synonyma angeben, oder den einfachen und an sich klaren Begriff mehr verdunkeln als aufklären, und mehrenteils so eingerichtet werden, daß sich der vorhabende Grundsatz daraus herleiten lasse. Richtet man aber eine Definition gewissen Sätzen zuliebe vielmehr so als anders ein, so kann der Leser allerdings ein Mißtrauen darauf setzen, und Definition und Sätze wegen des Zirkels, der in solchem Vortrage versteckt liegt, mit einem Male verwerfen. Es ist immer mißlich, wenn man sieht, daß ein Satz bloß dadurch bewiesen wird, weil man die Definition dazu eingerichtet hat. Man verfällt dadurch in einen leeren Wortkram, der ebenso schlecht ist, als der, den man so oft schon den Schullehrern vorgeworfen hat. Und in der Tat ist er auch nicht viel davon verschieden." Man vergleiche damit Rüdigers und Crusius Lehre, daß aus einer Nominaldefinition keine realen Konklusionen geschlossen werden können.

[2] „Ein Satz zeigt überhaupt an, daß das Prädikat dem Subjekt zukomme oder nicht zukomme. Eines von beiden ist immer wahr. Nun liegt das Bewußtsein, daß z. B. A B sei, entweder in der bloßen Vorstellung der Begriffe A, B; so daß weiter nichts als diese Vorstellung dazu erfordert werde, oder man sieht es nicht so unmittelbar ein. Ist das Erste, so wird der Satz ein Grundsatz genannt."

„Denn eben das macht ihn zum Grundsatze, daß man ihn nur verstehen darf, um ihn ohne ferneren Beweis zuzugeben."

hängig davon, ob die Begriffe existierende Gegenstände bezeichnen (Dianoiol. § 657).[1] Die Wissenschaften der Geometrie, der Chronometrie und Phoronomie sind apriorische Wissenschaften im strengen Sinn, weil sie nur einer vergleichenden, zerlegenden und zusammensetzenden Betrachtung, die auf die einfachen Begriffe des Raumes und der Zeit gerichtet ist, bedürfen. Wie bei Crusius und wie in Kants Schriften von 1762/3 tritt also auch bei Lambert eine Mehrheit unerweislicher Sätze an die Stelle des einen Satzes vom Widerspruch, aus dem alles auf rein logischem Wege gefolgert werden sollte. Der Satz des Widerspruchs selbst erscheint als ein Grundsatz (ein Postulat) neben anderen, nicht als der allen übrigen Prinzipien schlechthin übergeordnete Grundsatz: Der Verstand „empfindet ein Widerstreben, welches ihm die Unmöglichkeit aufdringt, bei einem Dinge, das A ist, zu denken es sei nicht A"; dieses „Widerstreben des Verstandes, welches er empfindet, gibt uns den ursprünglichen und strengsten Begriff der Unmöglichkeit" — der Begriff der Unmöglichkeit und des Widerspruchs gründet sich auf das empfundene Widerstreben, jene Gedanken zu verbinden: der bei Tschirnhaus begonnene Psychologismus der Erkenntnislehre tritt auch hier wieder zutage (Alethiol. § 162ff.). So tritt auch die auf den Satz vom Widerspruch sich gründende reine Logik, die Lehre von den Schlüssen und Urteilen, der Geometrie als koordinierte Disziplin zur Seite, wie sie gegründet auf das unmittelbare Erfassen aus der Erfahrung abstrahierter einfacher Begriffe und ihrer Verhältnisse, nur daß es sich hier in der Schluß- und Urteilslehre um Gebilde handelt, die aus der inneren Erfahrung entnommen sind (Dianoiol. § 662). Nur betont Lambert besonders, daß diese Gegenstände der inneren Erfahrung, das Denken, Urteilen, Begreifen, Schließen, alle unsere übrigen Erfahrungen begleitet (daß „die Vorstellung dieser Begriffe mit der Erfahrung immer zu Paaren geht"): insofern geht die Alethiologie allen übrigen Wissenschaften vorher.

Der Mehrheit voneinander wesentlich unabhängiger unerweislicher Sätze entspricht bei Lambert wiederum wie bei Crusius und in den Kantischen Schriften von 1762/3 die Mehrheit voneinander unabhängiger einfacher Grundbegriffe; im Gegensatz zu dem Wolffschen Versuch, die Grundbegriffe systematisch auseinander abzuleiten. Man beachte die mit Crusius fast gleichlautende Polemik gegen die Wolffsche Deduktion des Raumbegriffs (des außereinander) aus dem Begriff der Verschiedenheit: der Begriff des Raums, den Wolff aus dem der Verschiedenheit herleiten wollte, muß im Gegenteil

[1] „Wir können Umstände anführen, welche zeigen, daß wir uns von der Wahrheit und Wirklichkeit dessen, so wir erst unter vorausgesetzten Bedingungen erwiesen haben, wenigstens auf eine noch konfuse Art bewußt sind, weil wir öfters und unvermerkt sehr viel allgemeine Sätze und Begriffe als von der gegenwärtigen Welt ganz unabhängig ansehen. Dahin gehören alle Sätze, die an sich notwendig wahr sind und die wir unter die ewigen und notwendigen Wahrheiten rechnen, die niemals anders sein können. Z. B. daß zweimal zwei vier sei, daß, wer denkt, ist; daß ein Schlußsatz in Barbara notwendig folge, daß ein Zirkel rund sei, sind alles Sätze, zu deren Wahrheit keine Existenz der Welt nötig ist. Wir mögen die Begriffe dazu der Erfahrung zu danken haben, so ist es nur als ein Anlaß, weil wir nachgehends davon ganz abstrahieren."

noch hinzukommen, damit der Begriff des Außer-einander entsteht (Alethiol. § 49, 50; vgl. dazu oben S. 435). Und noch besonders macht Lambert darauf aufmerksam, daß Definitionen wie die Wolffsche Definition des Raumes und der Zeit vollkommen unzureichend sind, um aus ihnen etwa die für Raum und Zeit geltenden Axiome — den Satz z. B., daß die Zeit nur eine, der Raum aber drei Dimensionen habe, herzuleiten. Die differentia specifica, die den speziellen Begriff des räumlichen Außereinander von dem des „Außereinander" oder der Verschiedenheit in abstracto unterscheidet, ist an sich gleichfalls etwas Einfaches, nicht aus dem abstrakt-allgemeinen Begriff Herleitbares, sondern ihm Hinzuzufügendes, nachdem man es aus der Erfahrung abstrahiert hat (vgl. auch hierzu das über Crusius Gesagte S. 448). Hier liegt zugleich eine Wurzel des von Lambert so stark betonten Unterschiedes zwischen logischer und mathematischer Begriffsbildung, wir können gleich hinzufügen, zwischen logischer und mathematischer Methode, denn die Unterscheidung enthält implizite einen wichtigen Beitrag Lamberts zur Kritik der „mathematischen Methode" in der Metaphysik.

Im logischen Begriff, im allgemeinen Gattungsbegriff abstrahieren wir von allem, worin sich die unter die betreffende Gattung fallenden Gegenstände unterscheiden, wir lassen es gänzlich unberücksichtigt und behalten allein das in allen jenen Gegenständen gleichartig wiederkehrende übrig. Das Verschiedene als solches existiert für diese abstrahierende Betrachtung gar nicht, es bleibt einfach fort. Der mathematische Begriff dagegen — die mathematische Formel — läßt jene Verschiedenheiten unbestimmt, aber sie abstrahiert nicht von ihnen, sondern zieht sie mit in Rechnung, er gibt die Möglichkeit, jede dieser Verschiedenheiten als Spezialfall aus der allgemeinen Formel abzuleiten. In dem mathematischen Begriff sind die verschiedenen Richtungen, in die sich der Begriff einteilen läßt, mitenthalten — darin liegt seine besondere Bedeutung und wissenschaftliche Fruchtbarkeit (Dianoiol. § 110, Architektonik § 521ff. und a. a. O.). Die Folge ist freilich, daß gerade die allgemeinsten Begriffe in der Mathematik die allerzusammengesetztesten sind, die erst durch eine vergleichende Betrachtung der Einzelfälle, genauer jener möglichen Richtungen, in denen sich die Verschiedenheit der unter einen Begriff fallenden Einzelfälle bewegt, gewonnen werden können. Wir müssen bei einem Begriff jene möglichen Richtungen vollständig kennen und überblicken können, um mathematisch verfahren, um aus dem allgemeinen Gattungsbegriff einen mathematischen Begriff machen zu können. Lambert weiß sehr wohl, daß dieser Vorzug des mathematischen Begriffs, bzw. der in mathematische Begriffe faßbaren Gegenstände, daß wir die Gesamtheit ihrer möglichen differentiae specificae vollständig zu überblicken und daher im Begriff zu denken imstande sind, eng mit der Quantifizierbarkeit jener Gegenstände zusammenhängt. Daß die einzelnen, unter einen und denselben Begriff fallenden Gegenstände eine unendliche Mannigfaltigkeit, aber in gradueller Verschiedenheit zulassen, ist für den mathematischen Begriff charakteristisch. Daß die Teile des Raumes nur der Lage und Größe nach verschieden sind, und daß eben

diese Verschiedenheiten eine unendliche Stufenfolge ausmachen, ermöglicht die mathematische Theorie des Raumes (Alethiol. § 132ff.). Doch interessiert Lambert gerade von diesem Gesichtspunkt aus der Gedanke einer mathematischen Theorie der Qualitäten: Auch für die Farben, die Töne, die Wärme gibt es ja Abstufungen, Grade; nur daß diese graduellen Verschiedenheiten sich nicht so scharf abgrenzen lassen, daß hier ein Zählen und Messen ohne weiteres möglich wäre (Alethiol. § 28—34). Noch eins sei hier besonders betont: Lambert betont die Einfachheit eines Begriffs, wie des Raum-, des Zeitbegriffs, trotz der unendlichen Teile, die Raum und Zeit enthalten: Was dem Begriff nach ein Einfaches ist, kann doch in bezug auf „Größe" und „Grad" betrachtet ein Mannigfaltiges sein. Es muß eben nur mit Bezug auf seine Bestandteile homogen sein — die Homogenität macht die Identität, also die Einfachheit des Begriffs, aber diese Identität verträgt sich eben mit der graduellen oder Größenverschiedenheit der Teile. Hier werden wir wieder auf den vorher erörterten Grund der mathematischen Betrachtung zurückgeführt: Der einfache Begriff des Raumes oder der Zeit erlaubt oder enthält eine solche unendliche Mannigfaltigkeit quantifizierbarer Art und gestattet eben deshalb eine mathematische Theorie in größerer Ausdehnung; der Begriff der Existenz dagegen z. B. ist ein schlechthin einfacher Begriff, daher gibt es in bezug auf ihn keine apriorische Wissenschaft, die man mit der Geometrie, Chronometer und Phoronomie vergleichen könnte (Alethiol. § 11ff., § 132).

Die einfachen, in sich homogenen Begriffe, die eine Mannigfaltigkeit gradueller Abstufungen oder stufenweiser Verschiedenheiten nach einer endlichen, vollständig bekannten Anzahl von Richtungen (Dimensionen) in sich enthalten, sind als mathematische Begriffe faßbar und bilden daher den Gegenstand eigentlich apriorischer Wissenschaften. Nun kommt hier freilich noch etwas hinzu: Die Verbindung der einfachen Begriffe miteinander. Kennen wir die einfachen Grundbegriffe selbst, so wissen wir auch, ob und wie sich miteinander verbinden lassen, wir überschauen die endliche Zahl möglicher bzw. notwendiger Verknüpfungen, die hier entstehen. Lambert führt als Beispiel die Verbindung von Bewegung, Dauer und Zeit an (Alethiol. § 133), an anderer Stelle die von Solidität (Undurchdringlichkeit), Lage, Figur, Größe, Dauer (Architekt. § 197). Es gibt hier bestimmte notwendige Verknüpfungen — also auf die einfachen Begriffe bezügliche „unerweisliche", d. h. nicht auf andere Urteile zurückführbare Grundsätze — die wir unmittelbar klar und deutlich erfassen, indem wir jene einfachen Begriffe uns nur vergleichend vergegenwärtigen. Die vollständige Kenntnis der hier möglichen Verbindungen, innerhalb deren es dann wieder die unendliche Mannigfaltigkeit von „Graden" und „Größen" gibt, ermöglicht auch hier wieder eine mathematische Theorie.

Nun zählt Lambert eine kleine Zahl einfacher Grundbegriffe auf: Ausdehnung, Solidität, Bewegung, Existenz, Dauer und Sukzession, Einheit, Bewußtsein, die Kraft zu bewegen, das Wollen (Alethiol. § 36). Das Unsyste-

matische dieser, an anderen Stellen (Alethiol. § 123) mit kleinen Veränderungen wiederholten Aufzählung, der am Schluß ein „etc." angehängt ist, liegt auf der Hand, ebenso daß sie nach Inhalt und Form der Zusammenstellung jedenfalls Locke näherstehen als Wolff. Was nun diese Begriffe für Lambert auszeichnet, ist nicht nur ihre Einfachheit: einfach sind für ihn im Grunde auch die Farben, die Töne usw., sondern daß wir zunächst in ihnen diejenigen einfachen Begriffe vor uns haben, die „allgemeine Verhältnisse und Modifikationen zulassen" — mit anderen Worten: die Grundsätze — Beziehungen untereinander und innere Modifikationen — uns an die Hand geben, auf die apriorische Wissenschaften begründet werden können: die apriorischen Wissenschaften der Arithmetik, Geometrie, Chronometrie, Phoronomie, Dynamik und Logik.

Die Auswahl der einfachen Begriffe weist deutlich auf das Ziel der Begründung der mathematischen Physik hin: Raum, Zeit, Undurchdringlichkeit, Kraft sind die Grundbegriffe der Wissenschaft von der Körperwelt. Damit stellt sich Lambert zugleich selbstverständlich auf den Boden der Lehre von der Subjektivität der sekundären Qualitäten; Farben, Tönen usw. liegen Bewegungen materieller Teile zugrunde. Die Begriffe der Solidität und Ausdehnung sind also nicht nur einfache, sondern sie sind auch reale Begriffe, real nicht nur im Sinn der „Möglichkeit", die ihnen wie allen einfachen Begriffen, die keinen inneren Widerspruch mit sich führen können, eo ipso zukommt, sondern in dem Sinn, daß sie adäquat die Beschaffenheit der realen Welt außerhalb des Bewußtseins widerspiegeln, während die Farben, Töne usw. nur als „Zeichen" von Modifikationen und Eigenschaften der Außenwelt betrachtet werden können. Freilich gibt es auch in bezug auf Form und Ausdehnung der Dinge für unser Bewußtsein einen täuschenden „Schein" (perspektivische Verschiebung, Veränderung der Größe der gesehenen Gegenstände mit der Entfernung vom Auge), aber dieser „Schein" ist von der Wirklichkeit nur dem „Grade", nicht der „Art" nach verschieden, während Farbe und Ton der Art, dem Wesen nach von den ihnen zugrunde liegenden realen Vorgängen sich unterscheiden.

Im 4. Teil des Organon, in der „Phänomenologie", der Lehre vom Schein, der begrifflich von Lambert scharf vom Irrtum geschieden wird, behandelt er ziemlich breit, aber wenig originell und tiefdringend die Frage der Realität der Außenwelt. Der reine Idealismus wird als kaum der Widerlegung wert abgelehnt: auch die Idealisten selbst müssen ja zwischen Sein und Schein unterscheiden, zwischen dem bloßen Sinnenschein und der Wirklichkeit. Wie wir Anderen, betrachten sie das in widerspruchslosem gesetzmäßigem Zusammenhang Stehende als real, das aus diesem Zusammenhang Herausfallende als Schein. In dem Leibniz-Kantischen Gedanken aber, daß die empirische „Wirklichkeit" eben mit der Harmonie, dem Zusammenhang unserer Ideen identisch sein könnte, erhebt sich Lambert nicht, für seinen naiven Realismus bleibt der gesetzmäßige Zusammenhang (wie bei Locke im Gegensatz zu Berkeley und Hume) ein Kriterium der Realität außerhalb des Bewußtseins,

durch ihren Zusammenhang und damit durch den Umstand, daß sie Gegenstand wahrer Urteile sein können, weisen die einfachen Grundbegriffe, wie sie uns in der Erfahrung gegeben sind, hin auf die ihnen zugrunde liegende reale Welt. Er bemerkt dabei auch nicht, daß er sich hier eigentlich in Widerspruch mit seiner eigenen Unterscheidung vom Schein und Irrtum setzt, mit seiner Lehre, daß auch die Farben und Töne einen „realen Schein", der an Gesetze gebunden ist, darstellen. Wie bei Locke, so zeigt sich auch hier bei Lambert, daß in einer rein empiristischen Erkenntnislehre, die alle Begriffe — den des Raumes und der Undurchdringlichkeit ebenso wie den der Farbe und des Tons — durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen sein lassen will, die wörtlich genommene und metaphysisch interpretierte Lehre von der Subjektivität der sekundären Qualitäten einen unbegründbaren Fremdkörper darstellt. Denn man wird es kaum als eine wirkliche Lösung der Schwierigkeit ansehen, wenn Lambert, wieder in Übereinstimmung mit Wendungen bei Locke, darauf hinweist, daß die räumliche Ausdehnung etwa durch mehrere Sinne, durch Gefühl und Gesicht, uns übermittelt werde, während Farbe und Ton spezifische Eindrücke eines Einzelsinnes sind, oder wenn er darzutun sich bemüht, daß das Gefühl, dem wir die drei Grundbegriffe der Ausdehnung, Solidität und Beweglichkeit zu danken haben, der „unmittelbarste" unter allen unseren Sinnen sei, der nicht, wie das Auge, die Dinge nur vermittelst des Lichtes oder, wie das Ohr, vermittelst der Luft und ihrer Bewegung wahrnähme, sondern uns an sich schon näher an da sObjekt heranführe (Phänom. § 72).

Daneben steht dann freilich, namentlich deutlich in der Architektonik, eine auf denselben Punkt bezogene rein rationalistische Überlegung. Die einfachen Grundbegriffe sind zunächst, ihrem Wesen als einfache Begriffe entsprechend, „möglich" im Sinn der Widerspruchslosigkeit. Nun gilt aber das „allgemeine Postulat", daß das „Mögliche" auch „existenzmöglich" sein muß, es besteht ein einsichtiger Zusammenhang zwischen logischer und realer Möglichkeit, „denn das bloß Mögliche ist nichts, wenn es nicht existieren kann" (Archit. § 105, ferner 297). Nun läßt sich ferner nichts existenzmöglich denken ohne das „Solide" und die „Kräfte", an ihrer Existenz hängt die reale Möglichkeit alles Andern. Also muß Solides und Kräfte existieren, damit überhaupt real Mögliches existiert oder wir das logisch Mögliche, wie wir es wiederum tun müssen, auch als real möglich denken. Diese Überlegung, fügt Lambert ausdrücklich hinzu, fußt nicht etwa auf empirischen Sätzen, wir beweisen hier nicht a posteriori die Realität dieser Begriffe, sondern „wir sehen hier das Solide, die Kraft, die Existenz und das Können als einfache Begriffe an und erst angeführter Satz stellt die Verbindung zwischen diesen Begriffen vor". (Arch. § 298) Mit anderen Worten: es handelt sich um apriorische Sätze im Sinn Lamberts, die sich auf den notwendigen Zusammenhang der einfachen Grundbegriffe beziehen. Daneben spielt dann noch eine andere Argumentation eine Rolle, die von dem Bestehen einer logischen Wahrheit auf die metaphysische Wirklichkeit eines göttlichen Wesens

schließt, das diese Wahrheit denkt: „Die Gedenkbarkeit ist nichts, daferne nicht . . , ein denkendes Wesen existiert, welches das Gedenkbare wirklich denke. Das Reich der logischen Wahrheit wäre ohne die metaphysische Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, ein leerer Traum und ohne ein existierendes Suppositum intelligens würde es auch nicht einmal ein Traum, sondern vollends nichts sein." Diese beiden Gedankengänge ergänzen sich, der eine führt auf die Existenz des Soliden und der Kräfte, der andere auf die Gottes. Das Reich der logischen Wahrheit muß eine „gedoppelte Basis" haben: „einmal ein denkendes Wesen, damit sie in der Tat gedacht werde; und sodann die Sache selbst, die der Gegenstand des Gedenkbaren ist" (§ 299). In beiden Überlegungen steckt derselbe Versuch, zwischen dem Begriff der Möglichkeit und dem der Realität eine solche Beziehung herzustellen, daß ein „Dasein" zur Bedingung aller „Möglichkeit" wird — jener Versuch, den wir schon bei Leibniz und dann in dem Gottesbeweis bei Crusius fanden, den wir in seiner bekanntesten Form bei Kant 1762/63 wiederfinden, der hier überall dazu bestimmt ist, Descartes ontologisches Argument zu ersetzen, a priori den Übergang vom Denken zum Sein zu gestatten, ohne aus dem Begriff eines Wesens selbst seine Existenz abzuleiten.

Gerade an der Tafel der einfachen Grundbegriffe erkennt man am besten den eklektischen Charakter der Lambertschen Philosophie. Die meisten seiner Grundbegriffe stimmen mit den Begriffen überein, die bei Locke als einfache Begriffe, die der Sinnes- und Selbstwahrnehmung entstammen oder die durch die Tore mehrerer Sinne an uns gelangen, bezeichnet sind. Dazu aber kommt bei Lambert der Begriff des „Bewußtseins", also der eine der beiden „angeborenen Grundbegriffe" (extensio und cogitatio) Descartes und seiner Schule, d. h. jener in sich selbständigen (und daher die „Attribute" des Seienden bezeichnenden) Begriffe, die den letzten Angel- und Ausgangspunkt aller nach mathematischer Methode fortschreitenden Metaphysik bilden. Auf der einen Seite enthalten sie die letzten Elemente der Dinge, zu denen uns die durch Locke geübte anatomische Zerlegung des Bewußtseinslebens führt, auf der anderen Seite sind sie die Grundbegriffe, aus denen sich eine apriorische Welterkenntnis mit Hilfe der für sie geltenden „Grundsätze" entwickeln läßt und die daher die Grundlage und den Ausgangspunkt der Wissenschaften der Physik und Psychologie bilden können. Wie Descartes und Spinoza denkt offenbar auch Lambert an eine Psychologie als demonstrative Wissenschaft, die der Physik entspricht, wenn er auch freilich in diesem Punkt eine etwas seltsame Stellung einnimmt: Die Vorliebe für die geometrisch-physikalischen Begriffe führt ihn zu dem Gedanken, daß in der Psychologie die Begriffe und Namen der Körperwelt in übertragener Bedeutung angewandt werden müßten. Da wir die Dinge der Intellektualwelt als unsichtbare Gegenstände nicht direkt vorzeigen und allgemein erkennbar machen können, so können wir sie nur beschreiben und bezeichnen nach ihrer Ähnlichkeit mit den körperlichen Dingen, diese Bezeichnungsweise ist das einzige Mittel, ihre Vorstellung bei anderen zu erwecken (Semiotik § 338). Wir treiben daher Psychologie nur

dadurch, daß wir die der Physik entnommenen Begriffe „metaphorisch machen“ und auf die psychischen Dinge und Vorgänge übertragen; die „letzten“ Grundbegriffe der Wissenschaft sind von der Körperwelt abtrahierte, aber „transzendente“, d. h. Dinge des geistigen Lebens nach ihrer Analogie mit den körperlichen Dingen bezeichnende Begriffe (Alethiol. § 45ff.), die Theorie des geistigen Lebens versucht ihren Gegenstand nach Analogie der physikalischen Welt zu verstehen (Archit. § 422).[1] Man versteht von hier aus auch noch besser, wie sich Lambert sein Projekt einer mathematischen Behandlung des Qualitativen dachte.

Erscheint die apriorische Theorie, gegründet auf die (letzten Endes freilich auch der Erfahrung entnommenen) Grundbegriffe und die durch ihre Vergleichung erkannten Grundsätze, als Grundlage der gesamten Wissenschaft, so ist auf der anderen Seite festzuhalten, daß mit der apriorischen Theorie die Einzelerfahrung und die auf sie gegründete Gesetzeserkenntnis, die Induktion, Hand in Hand gehen muß. Wir erlernen die Wahrheiten nur nach und nach und in den meisten Fällen müssen uns statt der Gründe a priori solche a posteriori dienen. Mit anderen Worten: Gesetzeserkenntnis aus der Erfahrung und solche aus den Grundbegriffen und Grundsätzen müssen sich in der Mitte treffen und zusammenarbeiten, oder die von den letzten Gründen zu den Folgen schreitende synthetische muß sich mit einer modifizierten analytischen Methode in der wirklichen Wissenschaft kombinieren. Der Sinn und Zweck der Theorie, so führt Lambert an der Stelle aus, wo er von dieser analytischen Methode spricht, kann und soll nicht der sein, die Erfahrung (bzw. die durch Erfahrung gefundenen Gesetze) zu beweisen, den Beweis durch die Erfahrung nachträglich durch einen anderen apriorischen Beweis zu ersetzen, vielmehr können wir uns in dieser Hinsicht an dem Beweis durch die Erfahrung völlig genügen lassen. Sondern die durch Erfahrung bewiesenen Gesetze geben uns ein Material an die Hand, das wir zu einer in sich zusammenhängenden und widerspruchslosen Theorie zusammenzuschließen haben, einer Theorie, die wir dann wieder auf neue Fälle anwenden können, um diese neuen Fälle relativ a priori zu beurteilen. Die Erfahrung zeigt uns, daß A B sei, dann handelt es sich darum, durch Beobachtung, Experiment und Berücksichtigung der bereits vorhandenen, durch Grundbegriffe, Grundsätze und Erfahrung sicher gestellten sonstigen Lehrsätze festzustellen, ob wirklich der Satz „A ist B“ gilt, ob zwischen A und B eine solche notwendige Verknüpfung besteht oder vielleicht an seiner Stelle ein Satz M ist B, wobei M ein Teil des Begriffes A, bzw. A ein Spezialfall des M ist. Dies Verfahren, den eigent-

[1] Für die merkwürdigen Konsequenzen, bis zu denen Lambert hier geht, vergleiche das von Baensch a. a. O., S. 58 angeführte und besprochene Beispiel. Übrigens dürfte Lambert hier beeinflußt sein durch gewisse Ausführungen bei Locke, Essay Buch III, Kap. 1, 5. Verwandte Gedanken, offenbar aus derselben Quelle, bei d'Alembert, wenn er von der Unvollkommenheit der Sprachen spricht: „en ce qu'elles rendent presque toutes les idées intellectuelles par des expressions figurées, c'est-à-dire par des expressions destinées dans leur signification propre à exprimer les idées des objets sensibles“ (Eléments de philos., Eclairciss 2).

lichen „Grund“ des B zu finden, ist die modifizierte analytische Methode, an die Lambert denkt.

Das eigentlich logische Problem der Induktion, die Frage: Wie können wir in logisch zulässiger Weise von den in der Erfahrung allein gegebenen Einzelfällen zu allgemeinen Gesetzen aufsteigen? interessiert Lambert ebenso wenig wie Locke und Tschirnhaus, es scheint ihm im Grunde ebenso überflüssig wie das Problem der Existenz der Außenwelt. Wohl aber beschäftigt sich Lambert lebhaft und in zum Teil glücklicher Weise mit der speziellen Methodik der Induktion. Er unterscheidet begrifflich klar zwischen Wahrnehmung, absichtlicher Beobachtung und wissenschaftlichem Experiment (die Ausführungen über das letztere verraten Einflüsse von Tschirnhaus), betont die wichtige Rolle der Hypothese, spricht von der Bedeutung der Analogie und zeigt, wie wir durch die Interpolation von Zwischenstufen uns eine Fülle von Einzelbeobachtungen ersparen, dem Satz gemäß, daß die Natur keinen Sprung macht (Dianoiol. § 594, Archit. § 513) — alles Ausführungen, die neben dem Erkenntnistheoretiker auch den methodisch sicheren empirischen Forscher verraten. Die Hauptaufgabe der empirischen Forschung besteht darin, die durch Erfahrung begründeten Urteile in ein widerspruchsloses in sich geschlossenes System zu bringen. Hier kommen wir zu dem schon zu Anfang hervorgehobenen Unterschied zwischen gemeiner (alltäglicher) und wissenschaftlicher Erfahrung zurück. Die gemeine Erfahrung besteht aus einer Summe unzusammenhängender, durch Erfahrung gewonnener Einzelsätze, die wissenschaftliche Erfahrung gestaltet aus diesen Einzelsätzen auf dem Wege der oben geschilderten analytischen Methode jenes System, zu dem sie sich notwendigerweise zusammenschließen würden und das dann auf der anderen Seite in den apriorischen Urteilen verankert ist. Denn daß es dieses System gibt, daß es zu finden möglich ist, setzt Lambert als selbstverständlich voraus. Jeder falsche Satz muß in seine Konsequenzen verfolgt zu Widersprüchen mit anderen begründeten Urteilen führen, die Wahrheit eines Urteils erweist sich durch seine widerspruchslose Vereinbarkeit mit allen übrigen Urteilen der Wissenschaft. Die Beziehung auf das System gibt die Begründung eines wissenschaftlichen Erfahrungssatzes.

Die kritische Schärfe und Klarheit, die Crusius Schriften auszeichnet, fehlt Lambert, an Gedankenreichtum dagegen ist er Crusius eher überlegen. In der Richtung des Philosophierens aber springt das Gemeinsame sofort in die Augen. An die Stelle der Begriffsentwicklung bei Wolff tritt auch hier eine Mehrheit voneinander unabhängiger einfacher Begriffe, denen ebenso eine Mehrheit unbeweisbarer Axiome korrespondiert. Als Ursprung der Erkenntnis dieser Grundelemente der Metaphysik wird die Erfahrung angesehen, wenn auch die Axiome keine Erfahrungssätze im üblichen Sinn, sondern als a priori geltende, dem Satz des Widerspruchs koordinierte Grundsätze anzusehen sind, und wenn auch im Gegensatz zu Locke die „Gemeinbegriffe“ nach wie vor von den einfachen Begriffen der Sinnlichkeit — „Farbe“, Ton —

unterschieden werden. Nachdrücklicher als bei Crusius wird bei Lambert zwischen „formalen“ und „materialen“ Erkenntnisprinzipien geschieden, die auf die Betrachtung der einfachen Begriffe sich stützenden Axiome sind materiale Prinzipien der Erkenntnis, im Gegensatz zu dem formalen Prinzip des Satzes vom Widerspruch: „Von der Form allein kommt man zu keiner Materie, und man bleibt im Idealen und in bloßen Terminologien stecken, wenn man sich nicht um das erste und für sich Gedenkbare der Materie oder des objektiven Stoffes der Erkenntnis umsieht.“ Diese Berücksichtigung der Materie der Erkenntnis ist die zweite Hälfte der mathematischen Methode in der Philosophie, deren erste Hälfte nur Wolff realisiert hat. Allerdings findet sich diese scharfe Gegenüberstellung von formalen und materialen Erkenntnisprinzipien und der zitierte Einwand gegen die Wolffsche Ontologie, daß sie aus der Form der Erkenntnis die Materie ableiten wolle, erst in einem Brief an Kant vom 3. Februar 1766,[1] der nach der Lektüre von Kants „Einzig möglichem Beweisgrund“ geschrieben ist, in dem eben diese Unterscheidung, in Beziehung gesetzt zu der anderen zwischen logischem Grund und Realgrund eine besondere Rolle spielt.[2]

Kants vorkritische Schriften.

Daß Kant in seiner philosophischen Erstlingsschrift, der Dissertation über die Grundprinzipien der metaphysischen Erkenntnis („Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatis“) von 1755 seiner ganzen Denkweise nach auf dem Boden der Wolffschen Ontologie steht, kann nicht gut bezweifelt werden. Wenn er nicht im Ton eines Anhängers der Wolffschen Schule spricht, wenn er sich in verschiedenen Punkten Wolff und auch Leibniz selbst kritisch frei gegenüberstellt, so kennen wir diese Neigung bei ihm, sich auch den größten Geistern seiner und früherer Zeiten gegenüber selbständig zu fühlen und mit ihnen auf dem Boden sachlicher Diskussion gleichberechtigt sich zu finden, als einen Grundzug seines Denkens schon aus der Erstlingsschrift über die Schätzung der lebendigen Kräfte. Sachlich sind die Abweichungen von Wolff bedingt hauptsächlich durch zwei Momente: einmal soll Crusius Angriffen auf den Satz vom zureichenden Grunde begegnet und zugleich dem Berechtigten in diesen Angriffen, das Kant sieht und anerkennt, Rechnung getragen werden, und zweitens wird in den beiden, aus dem Satz

---

[1] Kants Werke, Akademieausgabe, Bd. X, S. 59ff. (Nr. 35).

[2] Wie weit gerade hier Lambert noch hinter der Position Kants von 1762/63 zurücksteht, freilich auch hinter Crusius, dem er, wie schon oben gesagt, an kritischer Schärfe nicht gewachsen ist, dafür ist bezeichnend der eigentümliche Versuch, den Satz vom Grunde auf den Satz des Widerspruchs zurückzuführen, auf den auch Baensch aufmerksam macht. Arch. § 475.

Cassirer vergleicht die materialen Erkenntnisaxiome Lamberts mit den Sätzen der heutigen „Gegenstandstheorie“. Indessen muß man dann diesen Vergleich auch auf Humes relations of ideas z. B. und auf eine große Gruppe der unerweislichen Sätze Crusius ausdehnen.

vom Grunde abgeleiteten Prinzipien der Sukzession und Koexistenz eine Verbindung zwischen Wolffscher Ontologie und Newtonscher Physik hergestellt — ein Zusammenhang der Substanzen metaphysisch abgeleitet, der sich als allgemeine, auf beliebige Entfernungen durch den Raum hindurch wirkende Anziehungskraft darstellt, die daher als das „ursprünglichste Naturgesetz, dem der Stoff unterworfen ist“, erscheint. Ganz im Sinn der Wolffschen Ontologie ist der systematische Aufbau der Metaphysik aus einem letzten Grundprinzip, der Beweis des Satzes vom Grunde durch den der Identität, vor allem die diesem Beweis zugrunde liegende Auffassung vom Wesen der Erkenntnis, des Urteils, ferner aber auch die Deduktion der Grundbegriffe, die sich z. B. in der Ableitung des Raum- und Zeitbegriffs verrät.

Kant geht aus von dem „obersten Prinzip aller Wahrheiten“, das er im Satz der Identität erblickt, der aber seinerseits als oberstes Prinzip der bejahenden und der verneinenden Urteile in 2 Sätze zerfällt: „Was ist, das ist“ und „Was nicht ist, ist nicht“. Auf dieses zwiefache Prinzip geht alle Beweisführung zurück, es ist die letzte Grundlage jeder Erkenntnis überhaupt, es ist zugleich die einfachste und allgemeinste Erkenntnis, es ist das „letzte Glied in der Kette der Wahrheiten“. Aus dieser obersten Regel der Wahrheiten, fügt Kant hinzu, erhellt, daß alle „Beweisführung auf die Darlegung der Identität hinausläuft, welche für das Prädikat mit dem Subjekte . . . besteht“. Mit anderen Worten: „Wahrheiten“ sind wahre Urteile, alles Erkennen vollzieht sich in Urteilen — wir wissen, wie dieser Gedanke durch Leibniz in der neueren Erkenntnistheorie zum beherrschenden wird —, ein Urteil aber als wahr erkennen heißt die Identität von Subjekt und Prädikat, bzw. das Prädikat im Subjekt, das Urteil als analytisches Urteil nachweisen. Dieser Gedanke enthält die Definition des Wahrheitsbegriffs: „Allemal wenn zwischen den Begriffen des Subjekts und des Prädikats Identität angetroffen wird, ist der Satz wahr.“ Indem Kant diesen Gedanken als selbstverständlich vertritt, stellt er sich auf den Boden der Wolffschen Ontologie, auch gegenüber der Crusiusschen Kritik.

Aus dem Satz der Identität ergibt sich der Satz vom zureichenden (bestimmenden) Grunde, zunächst als Satz vom voraufgehend bestimmenden (antecedenter determinans) Grunde aller wahren Urteile. Ein Urteil ist wahr heißt: es ist im Subjekt etwas vorhanden, das es in bezug auf das Prädikat „bestimmt“, d. h. das Prädikat setzt und sein Gegenteil ausschließt. Eben dies nennen wir den „Grund“, genauer den Wahrheitsgrund oder den voraufgehenden Grund, den Grund des Seins, des Werdens oder des Warum, den Kant mit Crusius vom nachfolgenden Erkenntnisgrund unterschieden wissen will. Der Seinsgrund der bestimmten Geschwindigkeit des Lichtes ist, wenn man der Descartesschen Theorie folgt, die Elastizität der Luftkügelchen, die den Anprall des Lichtes aufnehmen und weitergeben, der Erkenntnisgrund der Lichtgeschwindigkeit (der Grund dafür, daß wir diese Geschwindigkeit, diese Eigenschaft des Lichts erkennen können) ist die bekannte Erscheinung in der Bewegung der Jupitermonde. Ein Spezialfall nun des voraufgehend

bestimmenden Wahrheitsgrundes ist der Daseinsgrund oder die Ursache: Auch das Urteil, das einem Gegenstand Dasein zuspricht, muß ja seinen setzenden und ausschließenden Wahrheitsgrund haben. Allerdings beschränkt nun Kant die Gültigkeit eben dieses Satzes auf die „zufälligen", d. h. diejenigen Gegenstände, deren Nichtsein überhaupt denkbar ist. Nur da, wo die vorgängige Möglichkeit besteht, einen Gegenstand als seiend und nichtseiend zu denken, wo nicht von vornherein eines dieser beiden Prädikate ausgeschlossen ist, kann dem Existentialurteil gegenüber die Frage nach dem Wahrheitsgrunde gestellt werden, d. h. die Frage nach dem, was hier „Existenz" setzt und „Nichtexistenz" ausschließt. Nur bei zufälligen Wesen darf von einem Daseinsgrund gesprochen werden, der damit zugleich stets eine außerhalb ihrer befindliche Ursache ist, nicht bei dem schlechthin notwendigen Wesen, Gott.

Es fügt sich hier die Kritik des ontologischen (Cartesischen) Gottesbeweises und der apriorische Beweis für das Dasein Gottes ein, den Kant an seine Stelle setzen will. In beidem ist die Beeinflussung durch Crusius deutlich, aber der Zusammenhang ist bei Kant eigentlich schärfer und klarer begründet. Der Fehler des Descartesschen Arguments liegt darin, daß Descartes den Begriff des ens realissimum als einen möglichen Begriff voraussetzt und nun in diesem Begriff den Grund sucht, der die Existenz Gottes setzt und die Nichtexistenz ausschließt. In Wahrheit liegt die Sache so, daß es ein Mögliches überhaupt nur gibt, wenn ein Existierendes bereits vorausgesetzt ist. Das Dasein Gottes geht logisch seiner eigenen und aller Dinge Möglichkeit voraus (Prop. VII.), deshalb ist Descartes ontologischer Beweis im Grunde eine Art petitio principii. An einem voraufgehend-bestimmenden Grunde fehlt es dem Dasein Gottes überhaupt, auch in seinem Begriff, denn sein Begriff geht seinem Dasein nicht logisch vorher. „Es existiert, das genügt, um von ihm alles gesagt und begriffen zu haben."

Die gegebene Ableitung des Satzes vom Grunde aus dem Satz der Identität vermeidet den Fehler des Zirkelschlusses, den Kant mit Crusius der Wolffschen Deduktion aus dem Satz des Widerspruchs vorwirft (s. S. 433 u. 439). Außerdem gelingt es ihm auf diesem Wege, dem Satz vom Daseinsgrunde alles zufällig Existierenden schärfer die Form des ausnahmslos gültigen Kausalgesetzes zu geben, wie es die Naturwissenschaft erfordert. Denn der Sinn des Satzes ist, daß es für alles Existierende mit einziger Ausnahme des göttlichen Urgrundes eine außerhalb seiner befindliche Ursache geben muß die es zur Existenz, zum Sein und zum So-sein, unter Ausschluß des Nicht- und des Andersseins bestimmt. In ausdrücklichem Gegensatz zu Crusius wird dies ausnahmslos geltende Kausalgesetz auch auf die sogenannten freien Handlungen der Menschen übertragen: was angefangen hat zu existieren, muß, determiniert, durch einen vorhergehenden notwendig wirkenden Grund zur Existenz bestimmt sein. Um jede Unklarheit zu vermeiden, akzeptiert Kant den Crusiusschen Terminus ratio determinans an Stelle der ratio sufficiens, überträgt aber die Herrschaft der ratio determinans auf alle menschlichen

Handlungen. Nur daß Motive, innere Beweggründe und Überlegungen, und nicht nur äußere Anreize ihre Gründe sind, unterscheidet die Handlungen von den mechanischen Vorgängen in der Körperwelt.

Aus dem so gefaßten Kausalgesetz ergibt sich, daß keine einfache Substanz eine Veränderung erfahren kann, ohne daß sie von außen her, durch eine äußere Verbindung mit anderen Substanzen eine Einwirkung erfährt. Lägen die Gründe für die Veränderung ausschließlich in der Substanz, so wäre nicht einzusehen, warum sie nicht schon von Ewigkeit her hätte da sein sollen, warum sie gerade zu diesem bestimmten Zeitpunkt ins Dasein trat. Kant wendet das zunächst auf die Seele an, schließt auf die Notwendigkeit einer auf die Seele wirkenden Körperwelt (deren Dasein damit zugleich erwiesen wird) und die Unrichtigkeit der prästabilierten Harmonie — ein weiterer Punkt, in dem er das Wolffsche System verläßt. Zugleich wird bezüglich aller endlicher Substanzen auf eine wechselseitige durchgängige Abhängigkeit geschlossen, die sich selbst überlassenen einfachen Substanzen würden ohne solche Verbindung ja unverändert bleiben. Aber diese Wechselwirkung ist an sich etwas, das aus der bloßen Natur und dem Dasein der Substanzen als solcher sich noch nicht ergibt: ich kann nicht aus dem Begriff oder dem Dasein einer endlichen Substanz ableiten, daß es außer ihr noch andere endliche Substanzen geben muß. Also kann der Grund dieser Wechselwirkung nur in dem gemeinsamen Ursprung aller endlichen Substanzen, in Gott liegen: daß die von Gott geschaffenen Substanzen im göttlichen Verstande von vornherein in Beziehung aufeinander vorgestellt sind, ist der Grund der wechselseitigen Abhängigkeit ihrer Veränderungen, ihres wechselseitigen sich-Bestimmens. Hier wird zugleich jene Modifikation des physikotheologischen Gottesbeweises kurz angedeutet, auf die dann Kant in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" und im „Einzig möglichen Beweisgrund" einen so besonderen Wert legt, weil in ihr seiner Meinung nach teleologische und mechanische Naturbetrachtung im letzten Grunde verbunden werden: die Gesetzmäßigkeit im Ablauf des Naturgeschehens, der allgemeine gesetzmäßige Zusammenhang der Substanzen ist der beste Beweis für das Dasein Gottes.

Hier knüpft zugleich auch die Raum- und Zeitlehre der nova dilucidatio an. Das letzte an sich Wirkliche sind die Substanzen, die in jener allgemeinen und gesetzmäßigen Verbindung miteinander stehen, vermöge deren sie sich wechselseitig determinieren. Raum und Zeit sind nichts an sich Wirkliches außerhalb der Substanzen oder ihnen zugrunde liegend, sondern sie sind Verhältnisse, Beziehungen, die durch die Wechselwirkung der Substanzen entstehen, heben wir diese Wechselwirkung auf, so heben wir den Raum auf und insofern als dann die einfachen Substanzen keine Veränderung mehr erfahren können, sondern unveränderlich sich gleich bleiben auch Sukzession und Zeit (Sectio III), denken wir uns eine Anzahl von Substanzen, die untereinander in Wechselwirkung stehen aus der Zahl der übrigen herausgehoben und ihre kausale Verbindung mit diesen übrigen abgeschnitten, so bilden sie

eine Welt (und einen Raum) für sich neben und außer der unsrigen. Soweit entspricht die Raum- und Zeitlehre im wesentlichen der Leibniz-Wolffschen: Raum und Zeit sind Phänomena, denen als an sich Wirkliches die kausale Ordnung der Substanzen bzw. ihrer Determinationen entspricht (die Bewegung wird von Kant selbst als die Erscheinung einer veränderten Verbindung bezeichnet). Nun kommt aber bei Kant noch ein besonderer Gedanke hinzu: Er betont, wie wir schon wissen, daß nicht das bloße Dasein innerlich verschiedener Substanzen schon den Raum entstehen läßt — wie für Wolff, wo aus der Verschiedenheit sofort das Außereinander, und zwar im Sinn des räumlichen Außereinander wird. Sondern erst der durch Gott besonders gewollte Kausalzusammenhang der Substanzen, die besondere Beziehung, die nicht schon in ihrem Wesen liegt, das sich wechselseitig zu verschiedenen Determinationen Bestimmen schafft den Raum, oder räumliche Ordnung kommt erst den aufeinander wirkenden Substanzen als solchen zu. Dadurch bekommt der Raum eine gewisse Unabhängigkeit vom bloßen Dasein der Substanzen, er hat wie das Wirken der Substanzen selbst einen selbständigen Ursprung, er ist das Phänomenon der Ordnung, die Gott den Substanzen besonders aufgeprägt hat, indem er sie zu einem Mundus, einem Kosmos zusammenfügte. Zugleich ist von hier aus verständlich, daß Kant das principium indiscernibilium ablehnt: Die Verschiedenheit der räumlichen Lage fordert nicht oder setzt nicht voraus eine innere Verschiedenheit der Substanzen, sie spiegelt nicht, wie für Leibniz, diese innere Verschiedenheit der Monaden wieder, sondern die Verschiedenheit der durch ihr Wirken aufeinander verursachten Determinationen.

Gegenüber der Dissertation von 1755 zeigen bekanntlich die Schriften der Jahre 1762—64 — die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, der Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen und die Preisschrift über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral — einen charakteristischen Wechsel des Standpunkts. Fassen wir die vier genannten Schriften zusammen (was wir wohl mit um so mehr Recht tun dürfen, als die Konstruktion einer philosophischen Entwicklung, die sich in ihnen vollziehen sollte, doch stets sehr hypothetisch bleiben wird) so ergeben sich im wesentlichen 4, freilich untereinander zusammenhängende Punkte, in denen Kants Anschauungen eine Wandlung erfahren haben.

Der erste Punkt betrifft die Lehre vom Urteil. Man erinnert sich, daß für die Nova dilucidatio alle Urteile analytisch im Leibniz-Wolffschen Sinn sind. „Omnis nostra ratiocinatio in praedicati sum subjecto vel in se vel in nexu spectato identitatem detegendam resolvitur, ut ex regula veritatum ultima patet.“ „Quandocunque identitas subjecti inter ac praedicati notiones reperitur, propositio est vera.“ Der Beweis, die Wahrheitserkenntnis eines Urteils setzt zunächst klare und deutliche Begriffe voraus, im Urteil wird ein Begriff (der des Prädikats) als in einem anderen (dem des Subjekts)

enthalten, also als mit ihm oder einem seiner Teile identisch bzw. ihm widersprechend vorgestellt. Auch in den Schriften von 1762/4 wird von synthetischen Urteilen noch nicht gesprochen, es fehlt nicht nur der Terminus, die Anwendung überhaupt des Begriffspaares analytisch-synthetisch auf Urteile, sondern es bleibt auch verschiedenen Wendungen nach noch dabei, daß alle Urteile Identität und Widerspruch zwischen Begriffen ausdrücken.[1] Trotzdem hat sich hier eine wichtige Wandlung vollzogen. Im Anfang der „falschen Spitzfindigkeit" wird die Definition aufgestellt: Urteilen heiße etwa als Merkmal mit einem Dinge vergleichen, mit anderen Worten in jedem Urteil wird das Prädikat als Merkmal auf das Subjekt als Ding bezogen, die „Identität", das Ineinsgesetztsein von Subjekt und Prädikat (die „Übereinstimmung" in der Terminologie Lockes) wird in der Form der Beziehung zwischen Ding und Merkmal vorgestellt. In der Nova dilucidatio ist es lediglich das „Enthaltensein" des Prädikats- im Subjektsbegriff, die im Urteil ausgesprochen wird, weshalb eben die Definition, die klare und deutliche Vorstellung des Subjektsbegriffs, die zum Ausdruck bringt, was alles im Subjektsbegriff enthalten ist (wie es im vollendeten Maß in der Leibnizschen universalen Charakteristik geschieht, auf die sich Kant in seiner Schrift auch gelegentlich bezieht), die logische Voraussetzung des begründeten Urteils ist. Später heißt es in der Logik Kants, daß die Einheit der Vorstellungen, die wir im Urteil vorstellen, das Zugehören der einen zum Begriff der anderen die dreifache Form annehmen kann, daß der eine als Prädikar des anderen, als Folge des anderen, als Glied seiner Einteilung mit ihm verknüpft wird; man sieht: die Urteilslehre von 1762 steht in der Mitte zwischen der Nova dilucidatio und der späteren Auffassung, die eine Mehrheit möglicher Verknüpfungsformen im Urteil erkennt. Damit hängt ein Weiteres zusammen: Ein „deutlicher Begriff" eines Dinges entsteht nicht dadurch, daß wir die „Merkmale" des Dinges sämtlich klar vorstellen (das kann auch das Tier), sondern daß wir sie als Merkmale des Dinges erkennen oder beurteilen (falsche Spitzf. § 6, Deutl. d. Gr. Betr. 2). Der deutliche Begriff des beurteilten Dinges geht also nicht dem Urteil logisch vorher, sondern umgekehrt, er kommt erst durch das Urteil, durch die beurteilende Vergleichung der Vorstellungen in bezug auf das Verhältnis von Merkmal und Ding, das zwischen ihnen besteht oder nicht besteht, zustande. Urteilen heißt nicht mehr den klaren und deutlichen Begriff analysieren, d. h. in Urteilen einzeln herausheben, was, wie wir bereits wissen, in diesem Begriff steckt (man sieht hier deutlich, wie aus dem Urteil, wie es Kant in der Nova dilucidatio faßt, später sein „analytisches Urteil" wird, das nur erläutert, was uns schon bekannt ist, nicht unsere Kenntnis erweitert), sondern „die Fähigkeit zu urteilen ist nichts anderes, als das Vermögen des inneren Sinnes, d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen" (f. Sp. § 6). Durch sichere innere Erfahrung, d. i. „ein unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein", müssen wir „diejenigen Merk-

[1] Falsche Spitzfindigkeit § 6; Unters. über die Deutlichkeit, Betr. 3, § 3.

male aufsuchen, die gewiß im Begriffe von irgendeiner allgemeinen Beschaffenheit liegen" (Deutl. II). Mit anderen Worten: wir müssen zusehen, welche Vorstellungen wir in der Form der Beziehung von Ding und Merkmal miteinander „als verknüpft zu gedenken" haben — die Wahrheitskriterien der „Identität" und des „Widerspruchs" haben wieder die allgemeinere Fassung der Tschirnhausenschen „Gedenkbarkeit" angenommen anstatt der engeren Fassung bei Wolff.

Der klare und deutliche Subjektsbegriff geht nicht logisch dem Urteil vorher, sondern er kommt erst durch die Beurteilung zustande, wir können viel von einem Gegenstand unmittelbar gewiß erkennen, ehe wir seine vollständige Definition besitzen. Was dasselbe besagt: wir besitzen von den Gegenständen, indem wir in der angegebenen Weise auf ihren Begriff, auf die von ihnen unabtrennbaren, ihnen notwendig zugehörigen Merkmale reflektieren, eine größere oder geringere Zahl von „unerweislichen Sätzen". „Unerweislich" heißen diejenigen Urteile, bei denen die Identität oder der Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat „nicht durch ein Zwischenmerkmal, mithin nicht vermittels der Zergliederung der Begriffe, sondern unmittelbar eingesehen wird" (f. Sp. § 6); „welches Objekt es auch sei, so sind diejenigen Merkmale, welche der Verstand zuerst und unmittelbar an ihm wahrnimmt, die Data zu ebensoviel unerweislichen Sätzen, welche dann auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden" (Deutl. I, § 3). Alle „erweislichen" Sätze aber sind vermittelte Erkenntnisse, d. h. solche, bei denen das einem Gegenstand zugesprochene Merkmal aus einem anderen Merkmal desselben Gegenstandes geschlossen wird. Kennen wir die letzten unerweislichen Urteile, die für einen Gegenstand gelten, so kennen wir auch die letzten „unauflöslichen" Begriffe, in die er gefaßt werden kann. Alles Erweisen setzt ein weiteres Zergliedern, ein Einschieben von Mittelgliedern voraus, solange wir erweisen können, sind wir nicht bei den letzten und einfachen Begriffen und Erkenntnissen angelangt, die unerweislichen Urteile und die unauflöslichen Begriffe sind also voneinander unabtrennbar.

Die unerweislichen Sätze „stehen" nun, wie sich Kant ausdrückt, „unter den formalen ersten Grundsätzen (dem Satz der Identität und des Widerspruchs), aber unmittelbar" (Deutl. III, § 3, f. Sp. § 6), sie stehen unter diesen formalen Gesetzen, aber sie sind nicht Folgerungen aus ihnen, sie selbst stehen vielmehr als die obersten materialen jenen formalen Grundurteilen gegenüber. (Man vergleiche mit dieser Formulierung die Wendungen in der Nova dilucidatio, in der der Satz der Identität (freilich in seiner doppelten bejahenden und verneinenden Form) als ein „alle Wahrheiten vollständig in sich befassendes" Prinzip aufgestellt, in der gesagt wird, daß alle Wahrheiten aus ihren Prinzipien mittelbar oder unmittelbar sich müssen folgern lassen — prop. 1) Aus den formalen Grundsätzen allein „kann gar nichts bewiesen werden",[1] aller Beweis muß schließlich in obersten materialen Grundurteilen

[1] Vgl. auch Refl. 480 in Kants Reflexionen, herausgegeben von B. Erdmann.

endigen, die wir durch Reflexion auf unsere Begriffe, durch Vergleichung unserer Begriffe miteinander in bezug auf ihr Verhältnis erkennen, die dann, wenn jene Begriffsverhältnisse ein- und unzweideutig erkannt sind, ihrer Wahrheit nach unter dem formalen Prinzip stehen, daß, wenn zwischen den Begriffen a und b ein „Identitäts"verhältnis obwaltet, der Satz „a ist b" gilt und der kontradiktorisch entgegengesetzte „a ist nicht b" nicht gilt.

Daß Kant in dieser Lehre von der Mehrheit unauflöslicher Begriffe und unerweislicher Sätze, die sich nicht aus dem Satz des Widerspruchs ableiten lassen, in der Metaphysik sich dem Standpunkt Crusius stark genähert hat, ist ohne weiteres klar. Trotzdem ist es mir nicht wahrscheinlich[1], daß Kant unter dem direkten Einfluß von Crusius zur Änderung seines Standpunktes gekommen ist. Erstens kannte und berücksichtigte er Crusius schon, und zwar nicht nur gelegentlich, sondern mit nachdrücklichen Hinweisen in der Nova dilucidatio, und zweitens deutet der ganze Ton, in dem er in den „Negativen Größen" und in der „Deutlichkeit" von Crusius spricht, nicht gerade darauf hin, daß er sich von ihm abhängig fühlt. Im Gegenteil neigt er dazu, trotz der Anerkennung des Richtigen bei Crusius (vor allem seiner Ablehnung des Satzes vom Widerspruch als einzigen obersten Erkenntnisprinzips), ihn eher näher an Wolff heranzurücken. Er wendet sich gegen Crusius oberste Regel aller Gewißheit: „Was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr" mit dem Bemerken, diese Regel sei kein „Grund", aus dem wir die materialen Grundurteile zu erweisen vermöchten, sondern vielmehr ein Geständnis, daß sich ein „Grund" der betreffenden Sätze nicht angeben lasse, sondern daß sie eben unerweislich seien — eine Wendung, die doch wohl Crusius eigentliche Meinung trifft, wenn er auch seine oberste Regel als „allerhöchsten Grund unserer Schlüsse" bezeichnet (Weg zur Gewißheit § 256). Außerdem scheinen ihm dann die obersten Grundsätze, die Crusius formuliert, voreilig aufgestellt zu sein, weil sie keineswegs alle für jeden menschlichen Verstand unmittelbar einleuchtend sind, vielmehr einzelne von ihnen ansehnliche Zweifel verstatten. Auch hier liegt ein prinzipiellerer Gegensatz zugrunde, der ihm auch wieder Crusius als Gegner erscheinen läßt, den er gemeinsam mit Wolff bekämpft: Auch Crusius verfährt voreilig nach synthetischer oder mathematischer Methode in der Metaphysik, er verkennt wesentliche Unterschiede, die zwischen Metaphysik und Mathematik bestehen. Damit komme ich zum 2. wichtigen Punkt, in dem Kant im Anfang der 60er Jahre seinen Standpunkt gegenüber 1755 geändert hat.

In der Vorrede der Schrift über die negativen Größen stellt Kant der Anwendung der Mathematik auf die Gegenstände der Philosophie in der Physik, die dort von so außerordentlichem Erfolg gewesen sei, die Nachahmung der mathematischen Methode in der Metaphysik gegenüber, bei der man den Nutzen immer noch nicht sehe. In der Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze wird der wesentliche Unterschied zwischen mathe-

[1] Im Gegensatz zu Cassirer, Gesch. d. Erk. pr., II. S. 460ff.

matischer und philosophischer Methode selbst zum Gegenstand der Erforschung gemacht. Er betrifft drei Punkte. Erstens betrachtet die Mathematik in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, während die Philosophie es durch die Zeichen in abstracto betrachtet — wir werden auf den hier gemeinten anschaulichen Charakter der Mathematik noch in anderem Zusammenhang zurückkommen. Zweitens gibt es in der Mathematik nur wenige, in der Philosophie aber unzählige unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze. Drittens (bei Kant der erste Punkt) gelangt die Philosophie zu ihren Definitionen analytisch, die Mathematik synthetisch. Wenn vorhin ausgeführt wurde, daß die unerweislichen Grundsätze der Definition, dem vollständigen klaren und deutlichen Begriff logisch vorausgingen, so gilt das doch nur für die Metaphysik, nicht ebenso für die Mathematik, die mit vollständigen Definitionen ihrer Gegenstände beginnen und aus diesen Definitionen ihre Grundsätze herleiten oder erweisen kann. Sie kann das, weil sie mit willkürlich erdachten Gegenständen zu tun hat, weil ihre Definitionen selbst aus einer willkürlichen Verbindung der Begriffe entstehen. Eben diese willkürliche Verbindung bezeichnet Kant hier als „Synthesis“ („alle willkürlichen Begriffe sind synthetisch und umgekehrt“[1]); dem „als verknüpft gedenken“ (nur als verbunden denken können) eines gegebenen Begriffs und seiner Merkmale steht gegenüber das willkürliche „verknüpfen“ des Mathematikers. Entstehen die Begriffe und damit die Gegenstände der Mathematik aus der Definition, die eben deshalb das Erste ist, so sind uns die Begriffe der Metaphysik dagegen gegeben, und zwar zunächst verworren gegeben in der Empfindung und Wahrnehmung. Hier analytisch zu verfahren und durch Reflexion auf das Gegebene die einfachen, unauflöslichen Begriffe und die geltenden unerweislichen Sätze herauszuschälen, bis man auf diesem Wege zu klaren und deutlichen Begriffen, also zu Definitionen gekommen ist, ist die erste Aufgabe der Philosophie und ihrer Methode. „Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne.“ Indessen ist dieser Unterschied von Mathematik und Metaphysik kein absoluter, sondern doch nur ein gradueller: es wird einmal möglich sein, auch in der Metaphysik synthetisch oder nach mathematischer Methode zu verfahreu, aber erst dann, wenn wir auf dem Wege der Analysis des verworren in der Erfahrung Gegebenen die richtigen einfachen Begriffe und unerweislichen Sätze vollständig gefunden haben, wozu vorläufig noch lange nicht die Zeit ist: „die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden“ (Deutl. I, § 4) — von diesem Gedanken ist die scharfe Gegnerschaft getragen, mit der sich Kant gegen Wolff und auch gegen Crusius wendet.

---

[1] Kants handschriftl. Nachlaß, Bd. III (Logik), Reflexion 2907.

Wenn die Metaphysik synthetisch verfährt, also mit einer willkürlichen Definition ihrer Begriffe anfängt, so gelangt sie dabei zu Nominaldefinitionen, aber nicht weiter. Aber es ist nicht Philosophie, wenn ich einem willkürlichen Begriff einen Namen beilege (Deutl. I, § 1; Kant führt schon hier als Beispiel den Begriff des Geistes an, der dann in den „Träumen eines Geistessehers“ eine besondere Rolle spielt), die Definitionen der Metaphysik müssen Realdefinitionen, Definitionen von Existierendem sein. Damit kommen wir auf den 3. Punkt, in dem die Schriften von 1762/64 ihren eigenen Weg gehen. Schon in der Nova dilucidatio fand sich eine ablehnende Kritik des ontologischen Gottesbeweises, die an Crusius Kritik erinnerte. Wenn wir in den Begriff eines Dinges die Existenz mit hineinlegen, so kann sie freilich von ihm prädiziert werden. Aber damit ist nicht gesagt, daß ein solcher Gegenstand auch wirklich existiert. Positiv hatte Kant hinzugefügt: erst dann, wenn der Begriff als ein wahrer Begriff erwiesen, sei der Beweis schlüssig. Diese Bemerkung muß wohl als ein Hinweis auf den eigenen apriorischen Gottesbeweis Kants aufgefaßt werden: Denn dieser Beweis zeigt, daß alles Mögliche, alle Essenzen, eine absolut notwendige Existenz voraussetzt, daß es also einen wahren Begriff von einem Wesen gibt, dessen Dasein seine Möglichkeit, seinem Begriff vorausgeht oder mit ihr identisch ist. Diese Kritik wird von Kant in der Schrift über den „Einzig möglichen Beweisgrund“ noch schärfer und prinzipieller gefaßt. „Dasein“ ist kein Merkmal, kein Prädikat eines Dinges. Wenn ich einem Ding ein Merkmal zuschreibe, so setze ich es in Beziehung zu einem anderen Ding oder ich setze den Begriff eines Dinges in Beziehung auf den Begriff eines anderen Dinges. Von allen diesen relativen Setzungen prinzipiell verschieden ist die absolute Setzung im Existentialurteil, das sich auf das ganze Ding mit allen seinen Eigenschaften bezieht; von der Copula „ist“, dem Verbindungsbegriff im Urteil, ist prinzipiell verschieden das „ist“ des Existentialurteils. Man sieht, wie die Kritik des ontologischen Beweises hier anknüpft an die modifizierte Lehre vom Urteil überhaupt.

Denken wir uns einen Begriff in solchen relativen Satzungen vollständig bestimmt rücksichtlich aller seiner Merkmale, das Ding also bis zu seinen individuellen Eigenschaften hin beurteilt, so ist damit die Frage der Existenz oder Nichtexistenz desselben noch nicht entschieden — der Unterschied des bloß Möglichen und des Wirklichen ist nicht, wozu ihn Wolff und Baumgarten machen, mit dem des Abstrakten und Konkreten identisch, die bis zur Vollständigkeit durchgeführte gedankliche Bestimmung überbrückt nicht die Kluft des bloß Gedachten und des Realen (auch für diese kritische Wendung liegen Keime schon in der Nova dilucidatio — in der Ablehnung des principium indiscernibilium). Auch wenn Crusius den Satz aufstellt, daß für alles Wirkliche die zeitliche und räumliche Bestimmtheit wesentlich ist, so ist dieser Satz zwar richtig, darf aber nicht dahin mißverstanden werden, als ob die zeitlich-räumliche Bestimmtheit zum bloßen allgemeinen Begriff hinzutretend das Plus ausmachte, das das „Mögliche“ zum „Wirklichen“ ergänzt: auch

wenn ich mir ein Ding zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort denke, bleibt immer noch die Frage, ob es existiert oder nicht.

Die Kluft zwischen dem bloßen Gedanken und der Realität bleibt nach dieser Kritik eine absolute, durch den ontologischen Beweis, d. h. durch die bloße Zergliederung dessen, was ich im Begriff des betreffenden Dinges denke, nicht überbrückbare. Ich spreche gar nicht mehr von dem Ding und seinen Prädikaten, wenn ich ihm Existenz beilege. Wenn ich dem Seeeinhorn im Gegensatz zum Landeinhorn Existenz zuspreche, so sage ich eigentlich gar nichts vom Seeeinhorn aus, ich spreche ihm kein neues Prädikat zu, sondern ich fälle das Urteil, daß einem gewissen existierenden Seetier die Prädikate zukommen, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke" oder, was dasselbe besagt, daß die Vorstellung, die ich mir von einem Seeeinhorn mit allen seinen Eigenschaften mache, die Vorstellung eines existierenden Dinges, daß sie ein „Erfahrungsbegriff" ist. „Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Dasein einer solchen Sache darzutun, nicht in dem Begriffe des Subjekts sucht, denn da findet man nur Prädikate der Möglichkeit sondern in dem Ursprunge der Erkenntnis, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben" (Einz. mgl. Bew. I, 1, § 1). Wie bei Crusius ist es also die Empfindung, die uns berechtigt, einem gedachten Gegenstand Dasein zuzuschreiben.

Wie bei Crusius und Lambert tritt aber nun auch wieder bei Kant neben die empirische eine apriorische Begründung eines Existentialurteils: es folgt unmittelbar auf die gerade hier so prinzipielle und eindringende Kritik des ontologischen Arguments der apriorische Gottesbeweis, den wir von Leibniz, Crusius, Lambert und der Nova diluvidatio her kennen und der aus der Möglichkeit auf ein absolutes Dasein als Bedingung alles Möglichen schließt. In der Form, in der er hier auftritt, zeigt sich auch dieser Beweis beeinflußt durch die neuen Gedanken und Termini der Schriften von 1762/64. Das „Unmögliche" ist ein in sich Widersprechendes — aber der Widerspruch ist nur das „Formale" des Begriffs der Unmöglichkeit. Eben diese Form setzt etwas voraus: ein gegebenes Material, dessen einzelne Bestandteile in diesem Widerspruch miteinander stehen. Widerspruch und sein Gegenteil, die Übereinstimmung, ist eine Beziehung zwischen zwei Daten, die als solche gedacht sein müssen, eine „logische" Beziehung, die gegebene, „reale" Beziehungspunkte verlangt. Damit also überhaupt irgend etwas möglich sein soll, muß eine logische oder formale und eine materiale oder reale Bedingung erfüllt sein; Aufhebung des Satzes vom Widerspruch, aber auch Aufhebung alles Daseins würde das Mögliche schlechthin aufheben, ist also selbst schlechthin unmöglich. Ist aber die Verneinung alles Daseins schlechthin unmöglich, so heißt das: es ist ein Dasein schlechthin notwendig. In demselben Gedankengang bedient sich Kant auch des Gegensatzes der relativen und absoluten Setzung: Alle Urteile, die einem Ding ein Prädikat zusprechen, sind eigentlich, wie wir wissen, relative Setzungen, jede relative Setzung aber setzt doch letzten Endes eine absolute Setzung voraus, also ein Existentialurteil, das ein Dasein als solches setzt.

Man hat mit einem gewissen Recht gesagt, der Kantsche Gottesbeweis sei eigentlich ein kosmologischer Beweis: er schließt nach Kants eigenen Worten auf einen „Realgrund", nur nicht alles Wirklichen, sondern alles Möglichen, das kosmologische Argument wird hier zu einem rein aus Begriffen, ohne Berücksichtigung des empirisch Wirklichen geführten Beweis dadurch, daß eben der Satz vom Grunde von den Existenzen auf alle Essenzen, von dem Wirklichen auf alles Mögliche als solches übertragen wird. Alle Möglichkeit ist einmal logische Möglichkeit oder Übereinstimmung der gedachten Data, zweitens aber reale Möglichkeit dieser Data selbst; sie setzt in erster Hinsicht als letzten Grund den Satz vom Widerspruch, in letzterer das Dasein wenigstens eines Realen, in dem alles Andere gegründet ist, voraus.

Indem sich nun Kant hier zur Formulierung seines Beweises jener Begriffe der logischen Notwendigkeit und Realnotwendigkeit, des logischen und realen Grundes bedient, ergibt sich zugleich eine Beziehung dieser Ausführungen des „Einzig möglichen Beweisgrundes" zu der auffallendsten neuen Wendung in den Schriften 1762/64: der Unterscheidung von logischer und realer Entgegensetzung, logischem und realem Grunde. Im „Einzig möglichen Beweisgrund" wird diese Unterscheidung gelegentlich gestreift, in den „Negativen Größen" ist sie das Hauptthema der Abhandlung.

In seiner Ableitung der Bewegungsgesetze in den „Prinzipien" schließt Descartes daraus, daß Ruhe und Bewegung logische Gegensätze sind, Ruhe die Verneinung der Bewegung ist, auf das reale Verhalten ruhender und bewegter Körper gegeneinander (ein bewegter Körper kann nicht von sich aus zur Ruhe kommen, da Ruhe und Bewegung in diesem begrifflichen Verhältnis zueinander stehen). Ein Gedankengang dieser Art kehrt dann mehrfach in der rationalistischen Philosophie des Kontinents wieder, zuletzt bei Crusius, der gegen Newtons Bezeichnung der Abstoßung als negativer Anziehung den Einwand erhob, eine negative Anziehung sei nicht die Abstoßung, sondern die Ruhe; unter negativer Bewegung könne nur die Verneinung der Bewegung, also die Ruhe verstanden werden. Wie die Vorrede der „Negativen Größen" zeigt, ist offenbar diese Crusiussche Kritik einer der Punkte gewesen, der Kant zur Abfassung seiner Schrift veranlaßt hat. Eine negative Größe, antwortet er, ist nicht die Negation einer Größe, das reale sich-Aufheben zweier entgegengesetzt gerichteter Faktoren in der Natur etwas anderes als das logische sich-Aufheben von Bejahung und Verneinung. Zunächst ist die negative Größe etwas an sich ebenso Positives, wie die positive Größe — die Abstoßung etwas ebenso Positives wie die Anziehung, der Schmerz wie die Lust, die Kälte wie die Wärme. Aber sie heben sich in ihren Folgen auf, eines hebt als positiver Grund die Folge des anderen auf, so daß das Resultat o, „nihil privativum", eine Beraubung der Wirkungen ist. Anders die Aufhebung, die ich im Auge habe, wenn ich von einem Gegenstande sage, er könne nicht zugleich sich bewegen und ruhen oder sich nicht bewegen, es könne nach dem Satz des Widerspruchs nicht dasselbe von ihm bejaht und verneint werden. Das Widersprechende, zu dem der Versuch, a und nicht-a zusammen vor-

zustellen, führt, ist auch ein „Nichts", aber im Sinn des „nihil negativum irrepraesentibile", das völlig Unvorstellbaren, während die 0, die Folge des realen sich-Aufhebens eines positiv und negativ gerichteten Faktors (die Ruhe als Folge des Zusammenwirkens von Anziehung und Abstoßung) sehr wohl etwas Vorstellbares ist. Positives und Negatives sind auch selbst etwas zusammen Vorstellbares, ich kann mir vorstellen, daß auf denselben Körper entgegengesetzt gerichtete Bewegungsantriebe wirken, während ich mir a und non-a eben zusammen nicht vorstellen kann: Positive und negative Größen widersprechen sich nicht und ihr sich-Aufheben hat mit dem Satz des Widerspruchs nichts zu tun. Im einzig möglichen Beweisgrund benutzt Kant gelegentlich denselben Gedanken zu einer Kritik des Begriffs des ens realissimum, wenn man darunter ein Wesen versteht, das alle positiven Realitäten in sich vereinigt (demgemäß auch zugleich ausgedehntes und denkendes Wesen wäre). Wenn diese Realitäten sich nicht logisch widerstreiten, so können sie doch in einem und demselben Subjekt sich gegenseitig ausschließen oder aufheben, die Frage nach der Möglichkeit eines allerrealsten Wesens ist nicht mit dem Nachweis, daß alle seine Eigenschaften positive Prädikate sind und folglich sich nicht widersprechen, geliefert (Abt. I, 3, 6). Man sieht, wie hier die in den Negativen Größen im Vordergrund stehende Unterscheidung von logischem und realem Widerstreit sich berührt mit der Unterscheidung von logischer und realer Möglichkeit, die das Hauptthema des Beweisgrundes bildete. Nur daß offenbar gerade dadurch die „reale Möglichkeit" noch eine Erweiterung gegenüber dem, was sie ursprünglich bedeutete, erfährt: Zur realen Möglichkeit eines Dinges gehört nicht nur die Existenz der Elemente, aus denen es sich in widerspruchsloser Einheit zusammensetzt (bzw. des „Grundes", der diese Existenz realiter ermöglicht), sondern auch dies, daß die Elemente nicht in realer Entgegensetzung zueinander stehen, sich nicht wechselseitig aufheben! (Freilich zeigt sich auch hier am besten der Zusammenhang des apriorischen mit dem physikotheologischen Gottesbeweis bei Kant: der einheitliche Realgrund der Welt ermöglicht es, daß die vorhandenen widerstreitenden Kräfte nicht in chaotischem Durcheinander sich aufheben und bekämpfen, sondern zu einem Kosmos sich ergänzen und zusammenarbeiten.)

Das sich-Aufheben positiver und negativer Größen in der Natur ist ein aufeinander-Wirken, die negative Größe der Grund oder die Ursache für das Verschwinden, das Vergehen von etwas Positivem, das als „negatives Entstehen" ebensogut eine Ursache fordert, wie das positive Entstehen einer Sache (Neg. Gr. III, 1). Damit überträgt sich von selbst das über das „Aufheben" und den „Widerstreit" Gesagte auf das allgemeine Verhältnis des „Wirkens" überhaupt und des Zusammenhangs von Grund und Folge. Wie wir beim Widerstreit zwischen logischem und realem Widerstreit, so müssen wir in bezug auf das Verhältnis von Grund und Folge zwischen logischem und Realgrund unterscheiden. In logischem Widerstreit stehen bejahendes und verneinendes Urteil oder steht das Widersprechende, das eben nach dem Satz des Widerspruchs nicht zusammen bestehen kann, entsprechend stehen logischer

Grund und logische Folge im Verhältnis der Identität zueinander, und ist nach dem Satz der Identität die Folge durch den Grund gesetzt. D. h. wir können durch Zergliederung und Analyse im Begriff des Grundes die Folge finden und so die Identität beider erkennen: „So ist die Notwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Teilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit usw. und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Teilbegriffe des Grundes und, indem sie schon in ihm befaßt wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird." Daneben gibt es den Realgrund und die reale Folge — Gott und Welt, Bewegung der stoßenden und der gestoßenen Kugel, der Name „Stagirit" und die an ihn assoziativ sich knüpfende Vorstellung des Aristoteles — zwischen denen eine solche Beziehung nicht besteht: die Bewegung der stoßenden Kugel ist etwas, die der gestoßenen etwas Anderes; ich kann nicht durch die Zergliederung des Willens Gottes eine existierende Welt in ihm antreffen. Es bleibt daher in allen diesen Fällen des Realgrundes und der Realentgegensetzung die nicht weiter beantwortbare Frage: wie sollen wir verstehen, daß, weil das Eine ist, auch das Andere ist (bzw. aufgehoben ist)? Das Einzige, was wir darauf sagen können, ist, daß wir diesen Zusammenhang uns jedenfalls nicht nach dem Satz der Identität und des Widerspruchs deutlich zu machen vermögen.

Wie die Unterscheidung zwischen logischer und realer Entgegensetzung mit der zwischen logischer und realer Möglichkeit, so tritt in diesen Ausführungen offenbar die Unterscheidung zwischen logischem und Realgrund in Beziehung zu der zwischen erweislichen und unerweislichen Urteilen und damit auch zwischen auflöslichen und unauflöslichen Begriffen. Die erweislichen Urteile werden eben durch Zergliederung des Subjektsbegriffs erwiesen, sie werden nach dem Satz des Widerspruchs bzw. der Identität als wahr erkannt; bei den unerweislichen Urteilen ist ein solcher Beweis durch Zergliederung nicht möglich, bei ihnen wird „Identität" und „Widerstreit" zwischen Subjekt und Prädikat — wir müssen jetzt hinzufügen: das entsprechende Real-, nicht das so bezeichnete logische Verhältnis — unmittelbar erkannt. Dem entspricht die (absichtlich?) unbestimmt gehaltene positive Ergänzung am Schluß der „Negativen Größen": die Beziehung eines Realgrundes zu der Folge, die durch ihn gesetzt oder aufgehoben wird, kann nicht durch ein „Urteil", sondern nur durch einen „Begriff" ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, wobei wir aber schließlich auf „einfache und unauflösliche Begriffe von Realgründen" stoßen, „deren Verhältnis zur Folge gar nicht weiter deutlich gemacht werden kann", d. h. zu den letzten unauflöslichen Begriffen und unerweislichen Urteilen, die die Metaphysik als Letztes ihrer Welterkenntnis zugrunde zu legen hat, zählen auch diese letzten und nicht weiter zurückführbaren Erkenntnisse von kausalen Zusammenhängen in der Natur. Wenn Kant hier (und ebenso in der Reflexion 486: „Das Verhältnis

des logischen Grundes zur Folge ist ein Urteil. Das Verhältnis des Realgrundes zur Folge ist ein Begriff") Urteil und Begriff einander gegenüberstellt, so tritt eben an die Stelle dieser Terminologie nachher, und zwar offenbar sehr bald nachher, die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile. Die alte logische Lehre, die Kant von Leibniz und Wolff übernimmt, daß jedes Urteil seinem Wesen nach analytisch ist, wirkt hier wenigstens noch terminologisch nach.

Ausdrücklich verwahrt sich Kant dagegen, daß man seine Unterscheidung von logischem und realem Grund mit der Crusiusschen Einteilung in Ideal- und Realgründe verwechsle. Für Crusius sei jeder Real- zugleich ein Idealgrund, wie der Abendwind ein Realgrund der Regenwolken ist, so zugleich auch der Ideal- oder Erkenntnisgrund, aus dem man sie erkennen und voraus-vermuten kann. „Nach unseren Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund und durch den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität gesetzt." Der Vorwurf, der hier implizite gegen Crusius erhoben wird, ist nicht ganz gerecht, denn gerade daß zwischen dem Realgrund und seiner Folge ein Identitätsverhältnis besteht (bzw. daß die Verknüpfung des Grundes mit einer anderen Folge einen logischen Widerspruch bedeute) wird ja von Crusius ausdrücklich geleugnet. Wenn Crusius gleichwohl eine apriorische Erkennbarkeit gewisser kausaler Verhältnisse lehrt, so steht er auch in diesem Punkte dem Kantschen Standpunkt keineswegs so ganz fern, worüber gleich noch zu sprechen sein wird. Indessen ist diese Polemik Kants jedenfalls ein Zeichen dafür, daß er sich in diesen Dingen keines direkten Einflusses von Crusius bewußt ist. Er steht ihm offenbar näher, als er selbst weiß.

Woher haben wir im einzelnen die Erkenntnis der in der Natur bestehenden Realgründe und Realrepugnanzen? Es kann keine Frage sein, daß es falsch wäre, Kant hier zum reinen Empiristen zu stempeln, ihn etwa gar im Sinn Humes die Kenntnis der Kausalzusammenhänge der Erfahrung entnehmen zu lassen. Vor allen Dingen ist für ihn auch jetzt noch die sinnliche Erfahrung nicht ein gegebenes Material, das durch gedankliche Formen verknüpft wird, sondern ein verworrenes Denken, ein verworrener Begriff, der der Klärung und Verdeutlichung bedarf. Das Denken, die eigentliche Erkenntnistätigkeit fällt zusammen mit der „inneren Erfahrung", d. h. mit der auf unsere teils klaren, teils verworrenen (sinnlichen) Begriffe gerichteter Reflexion. Eben diese Reflexion führt uns schließlich zu den letzten unauflöslichen Begriffen und unerweislichen Sätzen, die dann das Material zu den Definitionen und Axiomen liefern, auf die eine Metaphysik der Zukunft ihr Gebäude aufzurichten hat, also auch zu den einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe. Die Erfahrung spielt mithin bei der Gewinnung der unerweislichen Sätze usw. eine Rolle (obgleich, wie der apriorische Gottesbeweis und der Zusammenhang von „Möglichkeit" und „Dasein", auf der er basiert, zeigt nicht überall), aber diese Sätze sind keine „empirischen" Sätze, sie sind nicht nur induktiv verallgemeinerte Einzelerfahrungen.

Etwas anders liegt die Sache nun freilich, wenn wir von den Schriften von 1762—64 übergehen zu den „Träumen eines Geistersehers“ und den aus der Mitte der 60er Jahre stammenden Reflexionen. An Sinn und Wortlaut der Ausführungen in den Negativen Größen knüpft Kant hier unmittelbar an, wenn er erklärt, daß „unsere Vernunftregel nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruche“ gehe, sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas Anderes gesetzt, also besteht keine Identität, wie denn auch kein logischer Widerspruch entstehen kann, wenn auf Etwas ein Anderes folgt oder nicht folgt. Wie etwas eine Ursache sein oder eine Kraft haben könne, ist daher nie durch Vernunft einzusehen, wir können nur einen ursächlichen Zusammenhang auf einen anderen zurückführen, bis wir schließlich bei einfachen „Grundverhältnissen“ angelangt sind. Eben bezüglich dieser Grundverhältnisse aber fügt nun Kant an dieser Stelle hinzu: da sie nicht aus Vernunft eingesehen werden, müssen sie „lediglich aus der Erfahrung genommen“ werden. Wenn die „Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, der Kräfte und Handlungen“ nicht „aus der Erfahrung hergenommen“ sind, so sind sie gänzlich willkürlich und können weder bewiesen noch widerlegt werden“. Der Gegensatz zwischen Vernunft und Erfahrung als zwei Quellen der Erkenntnis oder der Begründung von Urteilen auf dem Wege des Vernunftschlusses, der Zergliederung der Begriffe einerseits und der Erfahrung, der Empirie andererseits tritt uns hier zum erstenmal bei Kant entgegen. Auf der einen Seite stehen die durch Vernunft begründeten analytischen, auf der anderen die durch Erfahrung begründeten synthetischen Urteile.

Wir verstehen den Sinn dieser Entgegensetzung noch besser, wenn wir auf den Anfang der „Träume“ zurückgehen. Die Kritik der rationalen Psychologie, zu der ihm die Besprechung der Swedenborgschen Theosophie Anlaß gibt, führt ihn zu einer eindringenden Untersuchung des Begriffs der Seelensubstanz. Wir verstehen unter einem „Geist“ ein einfaches, vernünftiges Wesen, das in einem bestimmten Raum wirkt, ohne ihn (der vielmehr materiell erfüllt ist) zu erfüllen, also ohne materiell zu sein. Nun wissen wir, was „Materie“ und „Raumerfüllung“ ist durch die Erfahrung. „Alle Materie widersteht in dem Raume ihrer Gegenwart und heißt darum undurchdringlich. Daß dieses geschehe, lehrt die Erfahrung, und die Abstraktion von dieser Erfahrung bringt in uns auch den allgemeinen Begriff der Materie hervor.“ Durch die Erfahrung wird nun diese Undurchdringlichkeit, dieser Widerstand, „erkannt“ aber nicht „begriffen“; versuchen wir nämlich sie zu begreifen, so müssen wir sie als eine Kraft der Zurückstoßung uns denken, die wir den Teilen der Materie zuschreiben, aber hier ist die Einsicht unserer Vernunft zu Ende, denn wir sind hier bei einem „Grundverhältnis“ angelangt: „nur durch Erfahrung kann man inne werden, daß Dinge eine solche Kraft haben, aber niemals die Möglichkeit derselben begreifen.“ Wenden wir uns nun wieder zu dem Begriff einer geistigen Substanz, so können wir eine solche, genauer wir können eine Kraft, die durch den Raum hindurch wirkt, ohne ihn zu erfüllen (eine Substanz, die im Raum wirklich ist, ohne undurchdringlich zu

sein) uns widerspruchslos denken (die Erfahrung zeigte uns ja nur, daß es im Raum eine ihn erfüllende zurückstoßende Kraft gibt, nicht daß diese Kraft die einzig mögliche ist), aber dieser Gedanke bleibt rein negativ: eine Kraft, die durch den Raum wirkt, aber nicht in der Weise, wie wir es durch Erfahrung sonst von Kräften kennen, nämlich Zurückstoßung durch Erfüllung des Raums Er bleibt negativ oder leer, weil uns eine Erfahrung abgeht, die ihn, wie im Fall der Undurchdringlichkeit, mit positivem Inhalt zu erfüllen vermöchte. Der positive Inhalt unserer Begriffe muß uns in den Daten der Wahrnehmung gegeben sein, ohne ihn bleiben unsere Begriffe leer und von solchen leeren Begriffen können wir nicht einmal sagen, ob sie etwas Mögliches, geschweige etwas Wirkliches bezeichnen. Mit solchen leeren Begriffen oder leeren „Erdichtungen" hat die bisherige Metaphysik, wie das Beispiel der rationalen Psychologie zeigt, mit Vorliebe gearbeitet.

Es ist offenbar ein wichtiger gedanklicher Fortschritt, den Kant hier vollzogen hat. Anschauung und Begriff treten sich anders gegenüber, als bisher, das Denken bedarf eines gegebenen Materials, das dem Gedanken erst Beziehung auf „Mögliches" und „Wirkliches" gibt. Am deutlichsten zeigt sich der Fortschritt darin, daß von jetzt an die Frage nach den Grenzen unserer Erkenntnis im Vordergrund steht, die Metaphysik in erster Linie zur Wissenschaft von diesen Grenzen wird und eben diese Grenzen durch diese Leerheit gesetzt werden, die unseren Begriffen eignet, sobald sie die Beziehung auf die Data der Erfahrung verlieren. Und noch eins: jene leeren Begriffe sind Produkte gedanklicher Willkür. Indem die Philosophen mit solchen willkürlichen Begriffen arbeiten, deren Berechtigung durch keine Erfahrung gewährleistet wird, kommt es dahin, daß sich jeder seine besondere Begriffswelt aufbaut, ohne sich darum zu kümmern, ob sie auch mit der Welt der Anderen stimmt; mit der allen gemeinsamen Welt, die wir die „Wirklichkeit" nennen und um deren Erkenntnis es sich doch in der Wissenschaft eigentlich handelt. Hier liegt die Verwandtschaft dieser Philosophen mit einem Swedenborg: sie sind Träumer der Vernunft, wie Swedenborg ein Träumer der Empfindung ist, denn eben darin liegt ja der Unterschied von Traum und Wirklichkeit, daß wir in der Wirklichkeit in einer allen gemeinsamen, im Traum in einer Privatwelt leben, von der nur wir etwas wissen. Dieser Gedanke, daß der Unterschied der Wirklichkeit vom Traum in der „Einstimmigkeit" der Vorstellungen liegt, ist bekanntlich alt, er ist mindestens seit Leibniz ein oft wiederholter Gedanke; aber hier bei Kant wird er speziell Sewdenborg gegenüber als eine Art heuristisches Prinzip proklamiert: wenn gewisse angebliche Erfahrungen sich in kein unter den meisten Menschen einstimmiges Gesetz der Empfindung bringen lassen, so ist ratsam, sie abzubrechen, weil der Mangel der Einstimmung und Gleichförmigkeit der historischen Erkenntnis alle Beweiskraft nimmt und sie untauglich macht, als ein Fundament zu irgendeinem Gesetz der Erfahrung zu dienen, worüber der Verstand urteilen könnte. Als letztes Ziel der Erkenntnis erscheint hier bereits das unter allgemeingültige Gesetze bringen der Empfindungen oder Erfahrungen.

Man darf freilich auch die Entwicklung, die sich zwischen 64 und 66 in Kant vollzieht, nicht überschätzen. Der Gedanke, daß die Beziehung unserer Begriffe auf Erfahrung ihnen erst reale Möglichkeit geben muß, die mehr ist, als bloße Widerspruchslosigkeit, ist in den Schriften von 62—64 schon ausgesprochen, die Kritik der willkürlichen Begriffsbildung in der Leibniz-Wolffschen Philosophie gleichfalls (Deutl. I, § 1). Der Satz, daß das Erkennen eines gegebenen Materials der Erfahrung bedarf, hat auch 1766 noch nicht den Sinn, den er später bekommt: daß alles Erkennen auf ein urteilendes Verknüpfen dieses Materials hinausläuft mit Hilfe vorgegebener Formen (wenn auch die letztbesprochene Wendung, daß das allgemeingültige Gesetz der Empfindung das Ziel der Erkenntnis ist, hier vorweist), sondern ist nur die Weiterführung des Gedankens der „Deutlichkeit", daß die zu Ende geführte „Analyse" der sinnlichen Erfahrung uns erst auf die Grundbegriffe und -Sätze führen muß, die dann eine „synthetische" Metaphysik ermöglichen. Nur daß Kant in den Träumen eben die logische Uneinsichtigkeit dieser letzten Grundsätze noch schärfer betont, die so ihre Begründung nur empirisch erfahren können. Aber auch an der prinzipiellen Möglichkeit einer späteren Metaphysik nach synthetischer oder mathematischer Methode hält Kant offenbar noch fest, wenn er auch gewisse prinzipielle Grenzen anerkennt, wie in der Frage nach der Möglichkeit einer Fortexistenz der Seele ganz unabhängig vom Körper: Hier tritt die sichere Erkenntnis der Grenzen unserer Einsicht an die Stelle der metaphysischen Demonstration selbst.

Einen ganz klaren und eindeutig durchgeführten Standpunkt zeigen weder die Schriften von 1762—64, noch die Äußerungen von 1766. Ein deutliches Zeichen dafür ist, daß in beiden die Kritik der bisherigen Metaphysik — der Wolffschen wie der Crusiusschen — sehr viel mehr Raum einnimmt, als die spärlichen Bemerkungen positiver Art über das, was man nun an die Stelle derselben zu setzen hat. Der Grund aber liegt offenbar darin, daß der Anstoß für die Weiterentwicklung seiner Gedanken bei Kant nicht von einem, sondern von mehreren Punkten ausging, welche Punkte dann erst nachträglich in Verbindung gesetzt werden. Solche Punkte waren, wie wir sahen: Die Veränderung der Lehre von Urteil und Begriff, die Einsicht in das Unzureichende der einfachen Nachahmung der mathematischen Methode in der Metaphysik, die aus der Kritik des ontologischen Beweises sich entwickelnde neue Auffassung des Existenzbegriffs, die Lehre von der logischen und realen Entgegensetzung und Begründung. Fassen wir die beiden ersten Punkte zusammen, so ist das Resultat, zu dem sie führen: Erkennen ist (speziell in der Metaphysik) nicht ein Schließen aus einem vorgegebenen Begriff bzw. einer willkürlich aufgestellten Definition, das nur des Satzes vom Widerspruch als einziger Voraussetzung bedarf, sondern Erkennen ist Beurteilen der Gegenstände der Wirklichkeit in bezug auf ihre Merkmale; die Erkenntnis muß zurückgehen auf letzte unmittelbar einsichtige oder unerweisliche Urteile über diese Gegenstände; nicht die Definition geht dem Urteil, sondern das Urteil geht der Definition voraus; die vollständige Definition eines zu erkennenden Gegen-

standes — wenn sie nicht rein willkürlich sein soll — konstituiert sich erst in solchen unerweislichen Urteilen oder in unauflöslichen Begriffen, in die wir ihre Merkmale fassen. Als solche unerweislichen Urteile zeigen sich dann namentlich die Urteile über reale Kausalbeziehungen, die durch die Untersuchung über logische und reale Entgegensetzung und Begründung sich evident als Beziehungen dargestellt haben, die nicht auf dem Wege rein logischer Schlußfolgerung erkannt werden können. Die Kritik der rationalen Psychologie und der ganzen in ihr so deutlich zutage tretenden Begriffsbildung der Wolffschen und Crusiusschen Metaphysik zeigt nun, wie wir eine beliebige Anzahl von Sätzen und Begriffen willkürlich erdenken können (man denke auch gerade an die unerweislichen Sätze bei Crusius und die Kritik, die Kant an ihnen übt), in willkürlicher Synthesis alles Mögliche unserer Erkenntnis zugrunde legen können: wie können wir entscheiden, ob die Sätze, von denen wir ausgehen, wirklich reale Beziehungen ausdrücken oder bloße Erdichtungen sind? Die Entscheidung, daß nur die Beziehung auf Erfahrung unsere Begriffe davor bewahrt, leere Erdichtungen zu werden, lag um so näher, als die Kritik des ontologischen Gottesbeweises bereits in dieselbe Richtung wies.

Ein direkter und bewußter Einfluß von Crusius auf Kant wurde bereits für unwahrscheinlich erklärt, immerhin ist die weitgehende Übereinstimmung mit Crusius kein Zufall: Die Reaktion gegen die Wolffsche Logisierung der Wirklichkeit lag in der Zeit und der scharfe Ausdruck, den sie bei Crusius gefunden hatte, wird eine gewisse Wirkung auf Kant, nachdem dessen Entwicklung in derselben Richtung ging, wohl gehabt haben. Im übrigen ist es durchaus möglich, daß sich diese Entwicklung in allen vorerwähnten Punkten vollkommen selbständig vollzogen hat. Auch in der wichtigen Unterscheidung des Realgrundes von logischen Grunde, die ja durch die Unterscheidung des Logischen und Realen, des Formalen und Materialen in der Lehre von den unerweislichen Urteilen, in der Kritik des ontologischen Gottesbeweises und der Analyse des Begriffs des Daseins, im eigenen Kantschen Gottesbeweis und dem Begriff der realen Möglichkeit, auf den er hindrängte, genügend vorbereitet war. Trotzdem wird sich hier immer wieder leicht die Hypothese aufdrängen, der Kuno Fischer zuerst Ausdruck gab: daß in dieser Einsicht in die Unmöglichkeit, den Begriff der Wirkung aus dem der Ursache logisch, nach dem Satz des Widerspruchs abzuleiten, die „Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer" liegt, die Kant in der bekannten Stelle der Prolegomenen auf Hume zurückführt. Für die Fischersche Vermutung fällt doch sehr ins Gewicht die Art, wie Kant in den Prolegomenen in fast wörtlicher Übereinstimmung mit der Ausdrucksweise in den Negativen Größen die eigentliche Leistung Humes beschreibt: Hume „forderte die Vernunft auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes notwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich: daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit;

es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas anderes notwendigerweise auch sein müsse." Gegen Fischers Annahme pflegt man im wesentlichen dreierlei ins Feld zu führen. Erstens den beachtenswerten,[1] aber doch immerhin nicht entscheidenden Umstand, daß Kant nirgends an den Stellen, wo er Realgrund und logischen Grund scheidet, Hume erwähnt oder zitiert. Man wird dabei berücksichtigen müssen, daß speziell der Zweck der Schrift über die negativen Größen doch nicht in dieser Unterscheidung lag, deren genaue positive Erörterung am Schluß vielmehr auf eine spätere Schrift verschoben wird, sondern in der Rechtfertigung eben des Begriffs der negativen Größe als eines selbständigen und positiven Begriffs der Metaphysik, der mit der Verneinung einer positiven Größe nicht zusammenfällt — ein Begriff, der z. B. gegen Crusius verteidigt werden mußte, dessen Erwähnung sich daher auch eher aus der ganzen Tendenz der Schrift rechtfertigt. Der zweite Einwand: Kant läßt an verschiedenen Stellen erkennen, daß er das formulierte Problem der „Möglichkeit" des Realgrundes als bisher ungelöst ansehe, ja bisher auch den Versuch seiner Lösung vermisse: „Wie Etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte erklären lassen . . . man versuche nun, ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich, daß es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe." Nun gibt doch aber Hume einen Lösungsversuch in seiner Theorie der Entstehung des Kausalgedankens, diese Lösung kennt also Kant offenbar nicht. Gegen diesen Einwurf ist indessen zu sagen, daß für Kant der Humesche „Lösungsversuch" gar keiner ist und auch nie einer gewesen ist. Hume hat für ihn das Verdienst, das Problem gestellt zu haben — das Ergebnis aber, zu dem er nach Kants Auffassung kommt, ist nicht eine Lösung irgendwelcher Art, sondern die Erklärung seiner Unlösbarkeit: der Verstand betrügt sich gänzlich mit dem Begriff der Kausalität, vom metaphysischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt aus kommt ihm gar kein Bürgerrecht in unserer Erkenntnis zu — er ist gar kein wahrer denkbarer Begriff, sondern ein Erzeugnis der Einbildungskraft. Diese skeptische Ablehnung und Ausmerzung des Kausalgedankens (nicht aus der praktischen Naturerkenntnis, aber) aus der allgemeinen Theorie der Wirklichkeit und ihren Grundlagen ist, wie gesagt, für Kant keine Lösung seiner Frage, sondern die Benutzung des Problems, um den allgemeinen Bankrott des menschlichen Verstandes darzutun, und hier ist Kant Hume niemals gefolgt, wie er in jener Stelle der Proligomenen unzweideutig erklärt. Er anerkennt das Humesche Problem, ist aber weit entfernt, ihm in seinen Folgerungen Gehör zu geben, sowohl 1762 wie 1766. In den „Negativen Größen" beruht für ihn unser Wissen von Kausalzusammenhängen auf „wahren Begriffen", wenn auch unauflöslichen, nicht logisch aus anderen ableitbaren Begriffen, 1766 vollzieht sich jenes Wissen in gültigen synthetischen, freilich nicht analytisch

[1] Man vgl. hierzu die ausführliche und sorgfältige Erörterung der Frage bei B. Erdmann in seiner Ausgabe der Reflexionen.

beweisbaren Urteilen, die mit Hilfe der Erfahrung gewonnen werden müssen.[1] Ähnliches ist endlich gegen den dritten Einwand zu sagen, den man in seiner allgemeinsten Form etwa so fassen kann: Hume zeigt nicht nur, daß Kausalurteile nicht rein logisch, durch den Satz des Widerspruchs, sondern auch, daß sie nicht empirisch, durch Erfahrung begründbar sind. Für Kant besteht doch offenbar die Möglichkeit, durch Erfahrung zur Kenntnis von Kausalzusammenhängen zu kommen — wenigstens 1762 und 1766. Erst später finden wir bei ihm die Frage aufgeworfen: Wie ist es möglich, auf dem Wege der Erfahrung allgemeingültige Urteile zu gewinnen — wie sind synthetische Urteile möglich, die nicht nur die eingeschränkte Gültigkeit der bloßen verallgemeinerten Einzelerfahrung besitzen? Die Ignorierung eines so wichtigen Bestandteils der Humeschen Lehre scheint gegen einen Einfluß Humes in den Jahren 1762—66 und eher für einen solchen in späterer Zeit (1769) zu sprechen, nämlich eben jener Zeit, in der der Gegensatz der Allgemeingültigkeit und der nur eingeschränkten empirischen Gültigkeit Kant besonders beschäftigt. Ich wiederhole hiergegen zunächst was schon vorhin gesagt wurde: Für Kant ist noch in den 60er Jahren die sinnliche Wahrnehmung eine verworrene Erkenntnis von Dingen, die hinter den Wahrnehmungen stehen und die es gilt in klare und deutliche Begriffe zu fassen, sein Standpunkt ist mit anderen Worten noch der eines rationalistischen Realismus. Nur schreitet er 1766 speziell zu der Überzeugung fort, daß wir niemals ohne die Data der Wahrnehmung zu berücksichtigen, zu jenen klaren und deutlichen Begriffen kommen können, in die wir die Dinge zu fassen haben, daß sie nur auf diesem Wege der Analysis (verdeutlichenden Zerlegung) der verworrenen Wahrnehmung gefunden werden können, wenn sie nicht willkürlich und in gewissem Sinn leer bleiben sollen. Solange er aber auf diesem Boden des transzendentalen Realismus steht, ist auch für ihn der notwendige Zusammenhang der realen Dinge und die Erkennbarkeit dieses Zusammenhangs mit Hilfe seiner verworrenen Abbildung in der Wahrnehmung selbstverständlich. Humes Zweifel in dieser Hinsicht ist für Kant zunächst so gegenstandslos wie für Mendelssohn,[2] ein entsprechendes Problem taucht hier für ihn erst allmählich auf. Aber wovon ihn Hume überzeugt, ist dies, daß der Zusammenhang von Ursache und Wirkung nicht logisch konstruierbar ist, daß wir nicht aus dem Begriff

[1] Daß man nicht mit Kuno Fischer von einer skeptischen Periode Kants im Sinn einer direkten positiven Anhängerschaft Kants an Hume sprechen kann, ist meiner Meinung nach von Paulsen, B. Erdmann und Adickes bereits überzeugend dargetan worden. Kant bekämpft niemals die Möglichkeit der Metaphysik, sondern nur die dogmatische Metaphysik, die aus wenigen willkürlichen Grundbegriffen die ganze Wirklichkeit logisch herzuleiten unternimmt. Gegen Cassirer, der den Einfluß Humes zwischen 1762 und 1766 annimmt, ist teils dasselbe und dann einzuwenden, daß in dieser Zeit weder ein direkter Bruch in der Entwicklung Kants sichtbar ist, noch auch offenbar Kant einen solchen empfindet, wie es doch der Fall sein müßte, wenn auf diesen Zeitpunkt die „Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer" passen sollte. Auch der Inhalt und Ton des Briefes an Mendelssohn vom 8. April 1766 kann eine solche Annahme nicht rechtfertigen.

[2] Man vergleiche das sehr instruktive von Paulsen (a. a. O., S. 51f.) angeführte Zitat aus Mendelssohn Polemik gegen Hume.

eines Dinges ableiten oder verstehen können, daß ein bestimmtes anderes Ding darauf folgen muß, daß also als letzte unauflösliche Begriffe zu den Begriffen der Dinge auch Begriffe ihrer Kausalbeziehungen oder zu den aus den Begriffen der Dinge ableitbaren analytischen Urteilen auch nur durch Erfahrung gewinnbare synthetische Urteile über die Beziehungen der Dinge treten müssen. Damit ist auch der Einwand erledigt, daß Kant in gewissen Reflexionen[1] und andeutungsweise auch in der Abhandlung über die Negativen Größen[2] den Kausalbegriff als einen wesentlich aus der Erfahrung der inneren Willenshandlung entnommen und von hier auf die äußeren Erfahrungen übertragenen Begriff bezeichnet. Kant dürfte hier etwa auf dem Standpunkt stehen, den ausführlicher Tetens auch polemisch gegen Hume vertritt (s. S. 491). Auch darin, daß Kant in diesem Punkte nicht seine von Hume abweichende Stellung besonders gegen letzteren hervorhebt und verteidigt, kann ich keinen besonderen Gegengrund erblicken gegen die Annahme einer Beeinflussung Kants durch Hume im oben angegebenen Sinn, zumal Kant ja selbst auf jene bald wieder fallen gelassene Idee[3] keinen übermäßigen Wert legt.

Endlich ist das Gesagte nun freilich nach einer Richtung zu ergänzen. Aus der Darstellung seines Verhältnisses zu Hume in den Prolegomenen geht hervor, daß die Anregung, die Kant von Hume empfing, eine doppelte war. Zunächst bewies ihm Hume unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, „a priori und aus Begriffen" (das will sagen: „a priori", wie Hume es verstand, nämlich aus Begriffen; analytisch oder auf dem Wege einer logischen Schlußfolgerung) einen realen Kausalzusammenhang zu entdecken. Dann zog er die falsche Folgerung, daß der Begriff der Kausalität als Begriff einer objektiv bestehenden notwendigen Verknüpfung zwischen zwei verschiedenen realen Objekten gar nicht zu Recht bestehe, daß wir hier eine subjektiv-assoziative Vorstellungsverbindung mit einer objektiv-realen Verknüpfung der Dinge verwechseln. Dieser Fehler Humes wird für Kant der Ausgangspunkt einer neuen Untersuchung, er findet, daß, was Hume vom Begriff der Ursache und Wirkung gesagt hat, sich verallgemeinern läßt, „daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe". Es ist eine sehr wichtige Wandlung in seiner Erkenntnistheorie, auf die Kant hier hinweist: die Wandlung, die ihn von dem alten, noch 1762—66 durchaus bei ihm herrschenden Erkenntnisbegriff, der im Erkennen ein Klären und Verdeutlichen, ein Fassen der Dinge in klare und deutliche Begriffe, in Begriffe sieht, aus denen sich ihre Eigenschaften und Verhältnisse deduzieren lassen, zu dem neuen Erkenntnisbegriff, der alles Erkennen als ein Verknüpfen des gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung zu notwendigen oder objektiven Einheiten ansieht (jener Erkenntnisbegriff, der dann zugleich das Prinzip der Deduktion

[1] Reflexion 289.

[2] Vgl. das in III, 1 über die zur seelischen Kausalität gehörige „Tätigkeit" Gesagte.

[3] Vgl. Reflexion 730.

der Kategorien aus den Urteilsformen in sich schließt, auf das Kant ebenfalls an jener Stelle in den Prolegomenen hinweist). Diese Entwicklung vollzieht sich nun bei Kant offenbar allmählich und unter dem Einfluß verschiedener Motive. Vorbereitet ist die Bildung des neuen Erkenntnisbegriffs in den Schriften von 62—66 durch folgende Momente: durch die neue Urteilslehre, die das Urteil schon als Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat, Ding und Merkmal faßt und die Erkenntnis dieser Beziehungen der Bildung eines festen Begriffs, einer Definition, aus der analytisch Urteile abgeleitet werden können, vorausgehen läßt; durch die sich bildende Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile; durch die Lehre, daß ohne die der Anschauung entnommenen unableitbaren „Data" unsere Begriffe „leer" bleiben, daß also solche Data unseren Begriffen erst Inhalt geben. Ich wies schon weiter oben (S. 466) darauf hin, daß die Urteilslehre von 1762 in der Mitte steht zwischen der der nova dilucidatio (bzw. der Leibniz-Wolffschen), nach der jedes Urteil „A ist b" den Sinn hat „b ist mit einem Teil von A identisch" (jenem Urteilsbegriff, der schon der Leibnizschen ars combinatoria zugrunde liegt) und der späteren, nach der das Urteil die Verknüpfung zweier verschiedener Gegenstände zur Einheit eines Gegenstandes zum Ausdruck bringt, welche Verknüpfung zu identisch demselben Gegenstand in mehreren Formen geschehen kann;[1] ich wies an anderer Stelle daraufhin, wie schon in den Träumen dann von Grundverhältnissen zwischen den Dingen gesprochen wird. Zur vollen Bestimmtheit aber konnte ich die neue Urteils- und Erkenntnislehre erst entwickeln, als durch die Lehre von Raum und Zeit der Gedanke der durch das verknüpfende Denken aus dem Material der Sinneswahrnehmung geschaffenen Erscheinungswelt entstanden war.

Von den Stufen nun, in denen sich diese neue Urteils- und Erkenntnislehre bei Kant entwickelt, wird noch die Rede sein. Was aber den Einfluß Humes hier anlangt, so scheint mir die genauere Betrachtung zu zeigen, daß hier nicht von einem besonderen erweckenden Einfluß der Lektüre der Humeschen Schriften etwa gesprochen werden darf. Wohl aber ist klar, daß, je mehr für Kant das „Erkennen" aus einen zergliedernden Klären und Verdeutlichen verworren gegebener Sinnesdata zu einem Verknüpfen dieser Data, einer „Synthesis" mit Hilfe bestimmter „Formen" wird, um so mehr der Kant bekannte Humesche Zweifel für ihn ein ernsthaftes Problem werden mußte (was er für den Erkenntnisstandpunkt von 1762—66 noch nicht war): Ist jene Verknüpfung nicht etwas ganz Subjektives und die in ihr gedachte Notwendigkeit gar keine objektiv bestehende? Die volle Lösung dieses Problems bringt dann erst die Deduktion der Kategorien und der ihr zugrunde liegende Begriff

[1] Es ist bezeichnend, daß Kant nach einer Äußerung in den Prolegomenen (§ 3) die Scheidung der Urteile in analytische und synthetische am ersten in Lockes Essay (IV, Kap. 3, § 9ff.) vorbereitet findet, in der Lockeschen Unterscheidung der Urteile in solche über Identität und Verschiedenheit und solche über die Koexistenz der Ideen in demselben Subjekt (d. i. Gegenstand), bzw. der „Übereinstimmung" im Urteil in Identität und Koexistenz. Vgl. auch Refl. 500 in Kants Reflexionen.

des „Gegenstandes". Diese Deduktion entsteht erst in den 70er Jahren, so daß also bis hierher der allerdings mittelbare Einfluß Humes auf Kant sich erstreckt, weshalb Kant in den Prolegomenen mit Recht die Kritik d. r. V. selbst die „Ausführung des Humeschen Problems in seiner möglich größten Erweiterung" nennt. Ganz allgemein kann man endlich sagen: Schon seit Locke faßt die englische Philosophie das Erkennen wesentlich als ein Verknüpfen, aus diesem Erkenntnisbegriff erwächst die Humesche Auflösung des Urteils in eine bloße Vorstellungsassoziation, seine Subjektivierung der Erkenntnis; indem Kant im Laufe seiner immanenten Gedankenentwicklung zu demselben Erkenntnisbegriff kommt, wird auch für ihn die Gefahr des psychologischen Subjektivismus, deren Konsequenzen ihm durch Hume bekannt sind, eine dringende, ja das verallgemeinerte Humesche Problem: wie können subjektive Verknüpfungsformen objektive Bedeutung und Geltung haben? wird zum Kernproblem der Erkenntnistheorie, zu dessen Lösung die ganze Deduktion der Kategorien, die Lehre vom Gegenstand und von der transzendentalen Apperzeption, auf der sie basiert, ersonnen wird. Diese Deduktion entsteht im Anfang der 70er Jahre — so daß also bis hierher der allerdings mittelbare Einfluß Humes auf Kant sich erstreckt.[1]

Tetens.

In den Kreis der letztgenannten Philosophen, der durch die Namen Crusius und Lambert, sowie durch die Kantischen Schriften von 1762—66 bezeichnet wird, gehört als charakteristische Erscheinung auch Joh. Nic. Tetens. Wir finden bei ihm zunächst dieselbe Mischung Leibnizscher und

[1] Man kann also meiner Meinung nach sowohl mit Kuno Fischer sagen, daß Hume 1762 auf Kant gewirkt hat, wie mit Paulsen und Adickes, daß ein solcher Einfluß 1769 und mit B. Erdmann, daß er 1772 stattgefunden hat. Offenbar unrichtig ist dagegen K. Fischers Meinung, daß Kant 1762—66 in wachsendem Maß ein Anhänger des Humeschen Skeptizismus geworden sei, für unrichtig halte ich auch die Annahme, daß die eigentliche Wendung von 1769 durch Hume veranlaßt sei; diese Wendung besteht vor allem in der Lehre von den sinnlichen Formen der Erkenntnis, in der Unterscheidung der Sinnes- und Verstandeswelt, in dem neuen Erkenntnisbegriff, aber von 1769 an wirkt vor allem die Gefahr des Humeschen Skeptizismus und der Subjektivierung der Erkenntnisformen, das hieraus sich ergebende Problem aber beschäftigt Kant dann bis in die 70er Jahre. Endlich halte ich es für falsch, speziell die Beschränkung der Gültigkeit der Kategorien auf Erscheinungen, also das Fallenlassen des usus realis derselben, den die Inauguraldissertation lehrt, auf den positiven Einfluß Humes zurückzuführen, in diesem Punkt Kant nach 1770 zum Schüler Humes zu machen. Kant ist, wie hier Adickes mit Recht betont, niemals in der Lösung, sondern nur in der Stellung des Problems durch Hume beeinflußt worden. — Wenn ich oben in gewissem Sinn einen doppelten Einfluß Humes auf Kant annehme, so ist diese Annahme doch wie aus dem eben Gesagten hervorgeht wesentlich verschieden von der Hypothese Vaihingers, daß Kant zuerst 1762 durch Hume zur Änderung seines dogmatischen Standpunkts bezüglich der Kausalerkenntnis und dann wieder 1772 zur Aufgabe des usus realis der Kategorien veranlaßt worden sei. Dagegen kommt meine Darstellung in den wesentlichen Punkten überein mit derjenigen in Riehls „Kritizismus".

Lockescher Einflüsse, die uns am deutlichsten bei Lambert begegnete (mit dem überhaupt Tetens die meisten Berührungspunkte aufweist). Von Locke wird die Lehre übernommen, daß alle unsere Begriffe und Erkenntnisse aus den Ideen der Sensation und Reflexion stammen, daß unser Urteilen auf das vergleichende Betrachten dieser Ideen eingeschränkt ist und daß einen Begriff definieren heißt, seinen Inhalt und Ursprung in den einfachen Ideen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung aufsuchen und nachweisen. Und mit Hume noch über Locke hinausgehend, betont Tetens, daß der Nachweis des Inhalts unserer Begriffe in den gegebenen Eindrücken zugleich der einzige Weg ist, die Realität, die objektive Gültigkeit unserer Begriffe zu erweisen, Reales und Imaginäres in unseren Begriffen voneinander zu trennen. An Leibniz (zugleich freilich noch stärker an Lambert) erinnert die Forderung einer evidenten metaphysischen Grundwissenschaft, die sich auf wenigen bestimmten und reellen Grundbegriffen und einsichtigen Grundsätzen aufbaut, auf ontologischen Grundbegriffen, die auf körperliches und seelisches Sein gleichmäßig anwendbar sind und auf Grundsätzen, die höher und allgemeiner sind, als die Grundsätze, die speziell für die Welt des Seelischen oder für die des Körperlichen gelten — so daß die allgemeine Grundwissenschaft, der allgemeinen mathematischen Analysis vergleichbar, zur Wissenschaft, nicht von einem bestimmten Teil der Wirklichkeit, sondern von allen möglichen und damit auch allen wirklichen Gegenständen wird. Den Lockeschen Prinzipien entsprechend aber werden dann die ontologischen Grundbegriffe zu den Begriffen, die aus der Sinnes- und Selbstwahrnehmung stammen (bzw. zu „transzendenten" Begriffen im Sinn Lamberts), die Grundsätze zu Sätzen, die durch die vergleichende Betrachtung eben dieser Grundbegriffe gewonnen werden.

Zeigt sich Tetens in der Forderung jener deduktiv zu entwickelnden Grundwissenschaft als Rationalist, so stimmt er nun zugleich mit Crusius, Lambert und Kant überein in der Bekämpfung der Wolffschen Ontologie und ontologischen Metaphysik: nicht alle Grundsätze sind auf den Satz der Identität oder des Widerspruchs zurückführbar, nicht alle Relationen rein logische Relationen,[1] es gibt neben den formellen auch materielle Grundsätze der Erkenntnis. Auf der anderen Seite: Stellt sich Tetens auf den Boden des Locke-Humeschen Empirismus, so lehnt er dagegen Humes skeptische Konsequenzen ab: der Begriff der „Ursache", der „Substanz", des Ich sind nicht, wie Hume behauptet, leere und realiter ungültige, sondern es sind Begriffe, deren reale Gültigkeit auf dem Wege der inneren und äußeren Wahrnehmung nachweisbar ist.

Im ganzen trägt die Tetenssche Erkenntnistheorie das Gepräge eines Psychologismus, wie er seit Tschirnhaus (s. d.) für die deutsche Philosophie charakteristisch ist, ohne daß aus dieser psychologistischen Auffassung die skeptischen Konsequenzen Humes gezogen würden. Die letzten Grundgesetze des Denkens, der Satz der Identität und des Widerspruchs werden ausdrück-

[1] Wir dürfen, so führt Tetens in den Philos. Versuchen, IV. Vers., 4, 1 aus, nicht die „Verhältnisse zwischen den Gegenständen" in die „Prädikate der Sätze" werfen oder in die logischen Verhältnisse des Seins und Nichtseins umdeuten.

lich auf einen psychischen „Instinkt" zurückgeführt, die objektiv-logische Notwendigkeit in ein subjektives so und nicht anders Denken-müssen umgedeutet: Wir müssen jeden Gegenstand als mit sich selbst identisch denken, können nicht etwas als seiend und nicht-seiend zugleich denken usw. Die drohenden skeptischen Konsequenzen aber werden durch die Wendung abgewiesen, daß es sich hier nicht um zufällige und individuelle, sondern um allgemeine und notwendige Gesetzmäßigkeiten der Vernunft, des Denkens überhaupt handle[1]: Wir können uns keinen Gegenstand denken, der nicht mit sich selbst identisch wäre, aber wir können uns auch keine Vernunft erdenken, die nicht dem Satz der Identität und des Widerspruchs gemäß zu denken genötigt wäre, wir können nicht einmal die göttliche Vernunft hiervon ausnehmen. Wir können uns keinen viereckigen Kreis denken, wir können uns aber auch keinen Verstand denken, der einen viereckigen Kreis zu denken vermöchte, wir dürfen damit den viereckigen Kreis als einen schlechthin unmöglichen Gegenstand — denn Unmöglichkeit bedeutet ja Undenkbarkeit — und erst recht als einen Gegenstand bezeichnen, der uns niemals als wirklicher Gegenstand vorkommen wird, denn das „Wirkliche" ist ja ein Spezialfall des „Möglichen". So wird aus dem Objektiv-Gültigen das Allgemein-Gültige in dem Sinn des für Alle, für jeden denkenden Verstand Gültigen, das objektiv vom nur Subjektiv Gültigen scheiden aber bedeutet die zufälligen Denkgewohnheiten und die Gesetze des spezifisch menschlichen oder auch des individuellen Verstandes unterscheiden von den Gesetzen, die im Wesen jedes Verstandes liegen und von ihm unabtrennbar sind. In dieser bewußten und ausdrücklichen Identifikation des „Objektiven" und des allgemeingültigen Subjektiven kommt Tetens vielleicht von allen Philosophen der Zeit Kants kritischer Philosophie am nächsten, wenngleich von seiner psychologischen Analyse der Gesetze des Denkens noch ein weiter Schritt ist bis zu Kants transzendentaler Deduktion und seiner Ableitung der synthetischen Sätze a priori als „Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung".

In der psychologischen Analyse der Denk- und Erkenntnisvorgänge liegt die bedeutendste und feinsinnigste Leistung Tetens, in der er sich zum Teil als wirklicher Meister der Selbstbeobachtung erweist. Der Ausgangspunkt ist zunächst die schon oft erwähnte Grundthese Lockes: Alles Erkennen muß ausgehen von dem gegebenen Material der einfachen Ideen. Alles Erkennen ist danach ein auf die Relationen der gegebenen Ideen gerichtetes Vergleichen und Unterscheiden. Teils zustimmend, teils polemisch an Lockes Einteilung der Urteile in die bekannten 4 Gruppen und an Leibnizens Zweiteilung in Vergleichungs- und Verknüpfungsverhältnisse anknüpfend, unterscheidet Tetens drei Arten von Relationen und ebenso drei Arten des Denkens oder des Urteilens. Es gibt erstens die Vergleichungsverhältnisse im engeren

[1] Vgl. vor allem VII. Versuch, Kap. IV. Im VII. Versuch, Kap. II werden die Gesetze des Denkens unter ausdrücklicher Heranziehung des Satzes vom Widerspruch als „allgemeine Naturgesetze" bezeichnet, denen „der Verstand als Verstand so unterworfen ist, wie das Licht dem Gesetz des Zurückfallens und des Brechens".

Sinn, deren wir uns durch die eigentliche Tätigkeit des Vergleichens und Unterscheidens bewußt werden (Identität, Verschiedenheit, Ähnlichkeit). Dazu kommen zweitens die „Mitwirklichkeitsbeziehungen", die Beziehungen, die die Gegenstände in der bestimmten Art ihres Zusammenseins betreffen (raumzeitliche Beziehungen, die Beziehung des „Ineinanderseins" zwischen Ganzem und Teil, Subjekt und Prädikat), sie entstehen, indem wir uns nicht bloß vergleichend und unterscheidend der betrachteten Ideen bewußt werden, sondern indem wir sie zugleich zusammennehmend und absondernd, verbindend und trennend aufeinander beziehen. Endlich die Beziehungen der Dependenz (Grund-Folge, Ursache-Wirkung), die wir erfassen, indem wir folgernd und schließend aus einer Idee denkend eine andere entwickeln oder entstehen lassen.[1] Es ist nun hier zunächst daran festzuhalten, daß es für Tetens nicht, wie für Kant, reine Denkbeziehungen, kategoriale Beziehungen gibt, die wir denkend oder urteilend den gegebenen Inhalten aufprägen. Alle aufgezählten Beziehungen werden vielmehr nach Tetens zunächst empfunden, passiv oder rezeptiv von uns aufgenommen, dann erst später im eigentlichen Sinn gedacht oder in Form eines Urteils uns bewußt. Indem wir zwei Ideen erleben, empfinden, erleben und empfinden wir zugleich den Übergang von einer zur anderen, haben wir ein bestimmtes Übergangserlebnis, das sie miteinander verbindet. Von diesem Übergangserlebnis unterscheidet Tetens die klar erfaßte, die gedachte, geurteilte Relation, bei der wir uns deutlich jeder der beiden Ideen für sich und dann der sie verbindenden oder trennenden Beziehung bewußt werden.[2] Man sieht, Tetens hält in gewisser Weise an dem bloß relativen Unterschied von Empfinden und Denken fest und faßt das „Denken" als ein bloßes Klären und Verdeutlichen des in der Empfindung Gegebenen, aber dies Verdeutlichen besteht eben in dem Erfassen der Relationen als solcher, als bestimmter Relationen zwischen bestimmt gegebenen Inhalten. Darum kann Tetens einerseits sagen, daß Alles, was wir zu denken vermögen, zunächst gegeben sein muß — nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, und kann auf der anderen Seite doch behaupten, daß alle Relationen als solche Gegenstand des Denkens seien, während Absolutes und nur Absolutes empfunden werde. Alles Gedachte ist zunächst ein Empfundenes, aber nicht das Denken selbst ein Empfinden, wie Condillac behauptet.

Endlich greift Tetens noch tiefer, indem er mit diesen Auseinandersetzungen eine Analyse des Bewußtseins selbst, der „Gewahrnehmung" verbindet. Tetens Philosophie ist eine der wenigen aus der vorkantischen neueren Philosophie (neben Leibniz, vgl. S. 249), in der der Begriff des Bewußtseins selbst näher untersucht und definiert wird — für Descartes und seine Schule ist das Bewußtsein eine idea innata und damit ein an sich klarer und deutlicher Begriff, der keiner weiteren Zerlegung und Definition fähig ist und bedarf, für Locke

[1] Vgl. vor allem die Ausführungen im IV. Versuch.

[2] Vgl. hierzu die Darlegungen im 3. Kap. des II. und im 7. Kap. des IV. Versuchs.

ist das Bewußtsein das allen Ideen, d. h. allem unmittelbar Gegebenen Gemeinsame und damit selbst ein unmittelbar Gegebenes. Im Bewußtsein, im Gewahrnehmen einer Sache (sei sie ein Gegenstand innerer oder äußerer Wahrnehmung) steckt, so führt Tetens zunächst aus, bereits ein erstes primitives Unterscheiden, wir werden uns des Wahrgenommenen als eines besonderen Gegenstandes bewußt („siehe da, ein besonderer Gegenstand!"), ohne daß freilich im Wahrnehmen dieser Gegenstand schon als ein begrifflich bestimmter erkannt worden wäre. Mit diesem Unterscheiden hängt zusammen ein Erfassen des Wahrgenommenen als mit sich selbst identisch — in jedem Akt des Bewußtseins stecken primitive Relationserkenntnisse oder jedes Bewußtsein als solches ist ein primitives „Denken" oder „Gedenken" eines gegebenen Gegenstandes. Durch einen solchen ursprünglichen Akt des Gedenkens ist also das Bewußtsein oder die bewußte Idee von dem bloßen Dasein eines „Bildes", eines Empfindungs- oder Vorstellungsinhalts unterschieden. Psychologisch betrachtet bedarf es zu diesem Akt des Gedenkens des Mitwirkens der Erinnerung, alles bewußte Wahrnehmen bezieht sich eigentlich nicht auf den Gegenstand, indem er voll gegenwärtig ist und unser gegenwärtiges Fühlen und Leben erfüllt, sondern auf ihn, indem er uns schon gegenständlich wird, d. h. unserem augenblicklichen Leben und Fühlen gegenübertritt. Im Wahrnehmen steckt auch ein Unterscheiden des Gegenstandes von mir, dem Wahrnehmenden, und das heißt von meinem augenblicklichen Fühlen und Erleben. Nur in der rückschauenden Betrachtung auf das eben Dagewesene, im aktiven Zurückbeugen des Vorstellens, das schon im Begriff ist weiterzugehen, auf das ihm eben Entgleitende wird uns etwas gegenständlich und damit zum eigentlichen Gegenstand des Bewußtseins. Zugleich ist dieser erste und ursprüngliche Akt des Denkens, das bloße Bewußtsein, das den sich selbst „darstellenden" und unterschiedenen besonderen Gegenstand für mich entstehen läßt, der Ausgangspunkt für alle weiteren auf denselben Gegenstand bezogenen Relationserkenntnisse und damit für die fortschreitende gedankliche Bestimmung desselben.[1]

Mit der hier wiedergegebenen Analyse hat Tetens den Begriff des Bewußtseins, zugleich aber den des Gegenstandes, des „Objektiven" im weiten Sinn des Wortes und endlich den des Subjekts, des Ich, seinem Inhalt nach näher entwickelt. Alles Gegenständliche ist ein vom Ich, d. h. vom unmittelbar gegenwärtigen Erlebnisinhalt Unterschiedenes oder sich Abhebendes, diese Zerlegung unseres Gesamterlebnisses in diese zwei Bestandteile, genauer dies sich-Abheben eines Besonderen und nun durch weitere Relationserkenntnis Bestimmbaren von dem übrigen unzerlegten Strom unseres Fühlens oder Lebens ist der Ausgangspunkt für den Begriff des Ich auf der einen, des Objekts auf der anderen Seite. Daraus ergibt sich für Tetens weiter, daß die Behauptung, der Mensch sei erst „Egoist", d. h. alle Dinge seien für ihn zuerst seine Bewußtseinsinhalte und er schließe erst später von ihnen auf das Dasein

[1] III. Versuch; IV. Versuch Kap. 7.

einer objektiven Welt, in dieser Form nicht richtig ist: das Bewußtsein, daß alle Dinge „in mir" sind, setzt den Begriff des Ich, des Subjekts und der subjektiven Existenz voraus, aber dieser Begriff entsteht nicht vor, sondern zugleich mit dem der objektiven Existenz. Wir können uns nicht unseres Ich, ohne zugleich auch eines Gegenstandes bewußt zu werden.[1] Man empfindet hier sofort die Verwandtschaft dieses Tetensschen Gedankenganges mit Kants Widerlegung des Idealismus in der 2. Auflage der Vernunftkritik, sowie mit der ganzen transzendentalen Deduktion der 1. Auflage (der „subjektiven" Deduktion) und mit den Gedanken, die Kant in seinem Begriff der transzendentalen Apperzeption zusammenfaßt. Nur daß eben die eigentliche transzendentale Begründungsmethode und ihr Prinzip, das schon vorhin erwähnte Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung fehlt.

In seiner psychologischen Analyse fortfahrend führt dann Tetens weiter aus, daß ihrer Eigenart entsprechend zunächst die Gehörs- und Gesichtseindrücke als bestimmte und bestimmbare Inhalte, als Objekte des Bewußtseins sich abheben und daher zur Bildung des Begriffs der objektiven Welt Anlaß geben. Freilich liegt nun in dem Begriff des objektiven Seins, wenn wir ihn genauer betrachten, noch mehr, noch Spezielleres. Wir bezeichnen die Welt der Objekte als eine Welt von „Dingen" oder „Substanzen" und fassen diese Dinge als Subjekte auf, denen die unmittelbar gegebenen und unterschiedenen einzelnen Bewußtseinsinhalte — die gesehene Farbe und Form, die getastete Härte — als Beschaffenheiten oder Akzidenzen (Prädikate) inhärieren. Wie kommen wir zu diesem Begriff der Substanz, wo ist sein Ursprung in den unmittelbar gegebenen Ideen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung zu suchen? Tetens sucht seinen Ursprung ebenda, wo er den des Gegenstandsbegriffes überhaupt suchte: der wahrgenommene Gegenstand erscheint uns einerseits als ein Ganzes, andererseits unterscheiden wir in ihm einzelne Teile. Betrachten wir den Gegenstand einmal als einheitliches Ganzes, und dann wieder unter spezieller Hervorhebung dieses oder jenes einzelnen Teiles, so haben wir das Bewußtsein, daß hier ein Identisches vorliegt, an dem oder in dem wir dann aber ein Mannigfaltiges herauszuheben und gesondert zu beachten imstande sind. Achte ich speziell auf die Farbe, so ist und bleibt doch außer der Farbe noch gleichzeitig etwas anderes vorhanden: nämlich der ganze mir von vorher bekannte identische Gegenstand, zu dem die spezifisch beachtete Farbe nun in das Verhältnis des bloßen „Merkmals" tritt. Das Verhältnis des Subjekts und Prädikats, des Dinges und des Akzidens wird also von Tetens zurückgeführt auf ein in der inneren und äußeren Wahrnehmung unmittelbar gegebenes Verhältnis: das des unbeachteten, mitvorgestellten Hintergrundes und des spezifisch beachteten Einzelzuges. Denselben Substanzbegriff findet Tetens im Begriff des „Ich" wieder: Das Ich ist nicht ein „Bündel von Perzeptionen" wie Hume behauptet, sondern der miterlebte identische Hintergrund, von dem sich das einzelne Erlebnis abhebt.

---

[1] V. Versuch.

Man beachte: Der in bestimmten Fällen in der unmittelbaren Erfahrung gegebene Unterschied von abstraktem Merkmal und konkretem Ganzen ist der Erfahrungsinhalt, auf dem fußend wir das Begriffspaar „Ding—Eigenschaft“ oder „Substanz—Akzidens“ bilden, von dem wir diesen Begriff abstrahieren. Wir können dann aber diesen Begriff auch auf Fälle anwenden und übertragen, in denen ein entsprechendes Verhältnis uns nicht in unmittelbarer Erfahrung gegeben ist. Dasselbe gilt nun auch noch für die weiteren Bestandteile, die im Begriff der „realen Außenwelt“ enthalten sind.

Wir betrachten nämlich zweitens das reale Ding nicht nur als Etwas, das zum gegebenen Empfindungsinhalt im Verhältnis des Subjekts zum Prädikat oder der Substanz zum Akzidens steht, sondern auch als die „für sich bestehende „Sache“, die dem Empfindungsinhalt als der „Vorstellung dieser Sache“ gegenübersteht und endlich drittens wir sehen in dem realen Ding die Ursache unserer Empfindung, unseres „Gefühls“. Diese 3 Momente konstituieren für uns den Begriff der realen Außenwelt: Das reale Ding ist die Substanz oder das Subjekt, dem der einzelne empfundene Inhalt inhäriert — es ist die außerhalb unseres augenblicklichen Bewußtseins und unabhängig von ihm existierende Sache, die von uns nur vorgestellt wird — es ist endlich die Ursache unserer Empfindungen. Die Frage, die Tetens stellt, ist diese: woher haben wir ganz allgemein diese 3 hier verwendeten Begriffspaare Substanz — Akzidenz, Sache-Vorstellung, Ursache—Wirkung; und wie können wir wiederum ganz allgemein ihre objektive Realität, unser Recht, sie als gültige Begriffe, die nicht bloß ausgedachte Hirngespinste sind, zu verwenden, erweisen? Haben wir diese Realität im allgemeinen erwiesen, gezeigt, daß jene Begriffe überhaupt gültige, zulässige Begriffe und Begriffe bestimmten Inhalts (nicht leere Namen) sind, so können wir sie wenigstens hypothetisch auch in der Form und Weise anwenden, in der es im Begriff der realen Außenwelt geschieht. Beide Fragen aber, die nach dem Ursprung und nach der objektiven Gültigkeit der Begriffe hängen zusammen, objektiv gültig sind diejenigen Begriffe, deren Ursprung in der inneren und äußeren Erfahrung wir nachzuweisen, die wir in der Erfahrung zu „realisieren“ imstande sind.

Bezüglich des Substanzbegriffs war Inhalt und reale Gültigkeit schon erwiesen. Was das Begriffspaar „Sache“ und „Vorstellung“ angeht, so werden wir uns seiner zuerst bewußt an dem Unterschied und der Beziehung zwischen „Phantasma“ (Erinnerungsbild) und erinnertem Wahrnehmungsinhalt, den in diesem speziellen Fall unmittelbar gegebenen Unterschied übertragen wir weiter auf die Wahrnehmung, die wir damit auch wieder als „Vorstellung“ einer mehr oder minder von ihr verschiedenen, mehr oder minder mit ihr übereinstimmenden „Sache“ ansehen. Noch etwas genauer: Die sinnliche Wahrnehmung erscheint uns zunächst als das „Ding selbst“, das nur unsere Erinnerung und Phantasie vorstellend nachbildet. Dann entdecken wir Widersprüche, Unstimmigkeiten, Unmöglichkeiten zwischen unseren Wahrnehmungen selbst, die damit erst in der Reflexion für uns wiederum zu subjektiv gefärbten, halb richtigen und halb falschen bloßen Vorstellungen

der Dinge selbst werden, zu den Dingen an sich in dasselbe Verhältnis treten, wie vorher die Erinnerungs- und Phantasiebilder. Es bleibt die Frage nach dem Usprung und der Gültigkeit des Kausalbegriffs, in dessen Erörterung sich nun Tetens speziell kritisch gegen Hume wendet.[1]

Wir verstehen zunächst, wenn wir den uns geläufigen und selbstverständlichen Begriff der „Ursache" zugrunde legen, unter der Ursache eines Vorgangs mehr als das bloße regelmäßige zeitliche Antecedens desselben: Ursache ist etwas, durch dessen Tätigkeit der Vorgang, den wir als Wirkung bezeichnen, entsteht und aus dessen Tätigkeit uns die Entstehung der Wirkung begreiflich wird. Voraufgehende Tätigkeit der Ursache und Begreiflichkeit der Wirkung aus der Ursache liegt für uns im Begriff der Ursache und Wirkung. Den Ursprung dieses Kausalbegriffes aber findet Tetens in der inneren Wahrnehmung, genauer in der Wahrnehmung unserer Tätigkeit des Folgerns, Schließens, Denkens. Indem wir in der inneren Wahrnehmung uns unseres Denkens bewußt werden, erleben wir, wie aus der Tätigkeit unseres Betrachtens, Vergleichens, Nachdenkens ein Gedanke, ein Schlußsatz, eine Verhältnisvorstellung entspringt. Mag der Schlußsatz in einem bestimmten Sinn immerhin schon vorher in den Vordersätzen „enthalten" gewesen, die Beziehung der Gleichheit oder Verschiedenheit mit den verglichenen Ideen gegeben gewesen sein, so ist doch offenbar das Verbinden der beiden Vordersätze zu einem Schlußsatz eine Tätigkeit, durch die für unser Bewußtsein aus jenen Vordersätzen etwas entsteht, das vorher nicht da war und ebenso ist das Bewußtsein der Relation etwas, das dadurch entsteht, daß unsere „Denkkraft" die Ideen, zwischen denen die Relation besteht, aufeinander bezieht. Der Zusammenhang aber, den wir hier zwischen der Tätigkeit unserer Denkkraft und ihrem Erzeugnis erleben, ist mehr als das bloße zeitliche Nacheinander etwa der bloß assoziativ verknüpften Phantasievorstellungen. Mit dem Zusammenhang zwischen unserer Denktätigkeit und ihrem Resultat in unserem Vorstellen aber ist der zweite Punkt ohne weiteres gegeben: die Begreiflichkeit der „Wirkung" aus der „Ursache", denn „begreiflich ist die Folge aus ihrem Grunde darum, weil der letztere ein solcher Gedanke ist, auf welchen in der tätigen Überlegungskraft, die ihn bearbeitet, ein anderer, der seine Folge ist, hervorkommt."[2]

Nun übertragen wir diesen der inneren Wahrnehmung entnommenen und durch sie als „real" gerechtfertigten Begriff der Kausalität auch auf die körperliche Außenwelt — d. h. wir nehmen an, daß wir auch hier entsprechende wirkliche Kausalzusammenhänge entdecken würden, wenn unsere Wahrnehmung weit genug reichte (wie auch Locke annahm, daß für die göttliche Allwissenheit oder für unseren Verstand, wenn er bis zu den letzten Elementen der Dinge vorzudringen vermöchte, die nur empirischen „Koexistenzurteile" sich in einsichtige, intuitive und demonstrative, Relationsurteile verwandeln

[1] IV. Versuch, Kap. 4; VII. Versuch, Kap. 7ff.

[2] IV, 4, 5.

würden). Und bis zu einem gewissen Grade können wir in der Tat auch jetzt schon behaupten, daß wir zwischen den Vorgängen der Körperwelt Abhängigkeitsbeziehungen erkennen, die mehr enthalten, als die bloße zeitliche Aufeinanderfolge, von der Hume spricht. Wenn etwa eine Kugel stoßend in ihrer Bewegung auf eine andere ruhende trifft, so sagt uns doch schon der reine Verstand, vor aller Befragung der Erfahrung, daß beim Zusammenprall der beiden Kugeln, da sie nicht denselben Ort einnehmen, sich nicht durchdringen können, jedenfalls eine Veränderung, und zwar eine Veränderung in dem Bewegungszustand mindestens der einen Kugel stattfinden muß. Ebenso ist das Trägheitsgesetz, das Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung für Tetens nicht nur das Ergebnis einer bloßen Induktion, sondern ein Räsonnement ist mit beteiligt an der in jenen Gesetzen ausgesprochenen Ideenverknüpfung und kann uns von der Geltung jener Gesetze wenigstens in vagerer, allgemeinerer Form und nicht mit völliger Gewißheit, aber doch mit Wahrscheinlichkeit überzeugen. Der letztere Zusatz ist wiederum für den Grundzug des Tetensschen Denkens charakteristisch. „Ich will nicht behaupten, daß man irgendeine der allgemeinen Grundsätze der Naturlehre in seiner völligen Bestimmtheit a priori, aus bloßen Begriffen erweisen könne . . . Es ist keine absolute Notwendigkeit in dem Verstande, Subjekt und Prädikat miteinander so zu verbinden, als hierzu nötig ist. Aber der Verstand verbindet sie nach einem gewohnten Denkungsgesetz, das er befolgt, ob er es gleich nicht mit solchem unwiderstehlichem Zwange befolget, als diejenigen, nach welchen er die notwendigen Wahrheiten der Vernunft, z. B. das Prinzip des Widerspruchs annimmt."[1] Man sieht gerade in dieser letzten Wendung wieder aufs Deutlichste den Psychologismus bei Tetens, die psychologistische Umdeutung des a priori in einen psychischen Zwang in bestimmter Weise zu denken, jenen Psychologismus, den wir zuerst deutlich ausgesprochen bei Tschirnhaus fanden, zu dem aber dann besonders wieder die Reaktion gegen Wolffs Ontologie verführt — wie soll man die verschiedenen voneinander unabhängigen Grundsätze, zu denen Crusius, Lamberts, Tetens Philosophie führt, anders rechtfertigen, als durch den Nachweis, daß wir nicht anders können, als sie für wahr halten? Crusius erkenntnistheoretisches Grundprinzip „Was ich nicht anders kann, als für wahr halten, das ist wahr" ist eigentlich schon das Prinzip des Psychologismus. Der bewußte Kampf gegen den Psychologismus, das Suchen nach einem objektiven Beweisprinzip für die Grundsätze des reinen Verstandes (das dann im Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung gefunden wird) ist der Hauptpunkt, in dem sich die kritische Philosophie Kants von der deutschen Philosophie vor 1781 unterscheidet.

---

[1] IV 4, 3.

VI. Kapitel.

Kants Kritizismus.

Kants Kritizismus.

I. Kants erkenntnistheoretische Entwicklung von 1766 bis zur Problemstellung der Kritik d. r. V.

Von der Veränderung, die die Lehre vom Urteil bei Kant in den Schriften aus der Mitte der 60er Jahre erfahren hat, war schon die Rede gewesen; die weitere Entwicklung, die diese Veränderung erfährt, bedarf indessen noch einer genaueren Besprechung. Für Leibniz und Wolff, auf deren Standpunkt wir noch die nova dilucidatio finden, sind alle Urteile „analytisch", d. h. das Prädikat ist ein Teilbegriff des Subjekts, jedes Urteil „a ist b" muß, um wahr (= identisch) sein zu können, den Sinn haben „c + b ist b", ihm muß die Definition „a = c + b" zugrunde liegen. Wir sahen, wie diese Urteilslehre die Grundlage der Leibnizschen ars combinatoria bildete. Wenn nun Kant in der „falschen Spitzfindigkeit lehrt: Urteilen heiße „etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen" — das Ding selbst sei das Subjekt, das Merkmal das Prädikat, die Vergleichung werde durch das Verbindungszeichen „ist" oder „ist nicht" ausgedrückt, so liegt in diesen Sätzen eine veränderte Auffassung vom Wesen des Urteils, die in ihren Konsequenzen Kant immer weiter von Leibniz und Wolff entfernt. Wir sehen das am deutlichsten an den Reflexionen 438 und 439.[1] Hier wird zunächst der Begriff des Merkmals genauer bestimmt: „Wenn irgend etwas x durch eine Vorstellung a erkannt werden kann, so ist a ein Merkmal von etwas x." Fällen wir dann weiter ein Urteil „a ist b", so bedeutet dies Urteil: der Gegenstand x, der durch a erkannt wird, schließt mit dem anderen Begriff b verglichen, diesen ein; oder: x, das durch a erkannt (begriffen) wird, kann auch durch b erkannt (begriffen) werden. Das Urteil a ist b bezieht sich also nicht auf den Begriff a, sondern auf den Gegenstand x, der als a begriffen wurde, oder jedem Urteil als „mittelbarer" Erkenntnis geht eine unmittelbare Erkenntnis des beurteilten Gegenstandes in Gestalt eines „Begriffs" vorher: „die Erkenntnis von x durch a ist ein Begriff" (man sieht hier am deutlichsten, daß, was Kant in den

---

[1] Vgl. auch Refl. 3127: Kants handschriftl. Nachlaß zur Logik. Werke, Akad.-Ausg. Bd. 16.

Schriften von 62/64 „Begriff“ nennt — die Erkenntnis des Realgrundes geschieht nicht durch ein Urteil, sondern durch einen Begriff — im Grunde zusammenfällt mit dem, was er als „unerweisliches Urteil“ bezeichnet). Noch schärfer heißt es in 439: „das Prädikat ist kein Teilbegriff des Subjekts, sondern eine Vorstellung des Subjekts durch einen Teilbegriff“. „Durch ein Prädikat stelle ich mir nicht einen Teil von der Sache vor oder habe einen Begriff vom Teil, sondern stelle mir das Objekt selbst vor und habe von ihm einen Teilbegriff.“ Hier ist der Gegensatz gegen die Leibnizsche Auffassung zum vollen Bewußtsein erhoben (wie übrigens auch aus der folgenden Polemik gegen die Charakteristik der Urteile durch mathematische Zeichen erhellt). Der Ausdruck: jedes Merkmal, das wir dem Gegenstand x beilegen, sei ein „Teilbegriff“, durch den wir das Ding x erkennen, weist hin auf die Kantsche Lehre von der Definition in dieser Zeit: die Definition geht nicht der Erkenntnis vorher, sondern schließt sie ab, aus den unerweislichen Urteilen, in denen wir ihn erkennen, erwächst schließlich die Definition oder der vollständige Begriff des Gegenstandes. Habe ich einen Begriff von einem Gegenstande, sei er unvollständig oder vollständig, so kann ich nun natürlich aus diesem Begriff Urteile ableiten oder erweisen, den Begriff a in seine Teilbegriffe zerlegen und so analytisch zu Prädikaten des x gelangen, die wirklich Teilbegriffe des Subjektsbegriffes, nämlich des vorausgesetzten Begriffes a sind. Diese analytischen Urteile (deren Einführung jetzt nur noch ein terminologischer Schritt ist) erweitern nicht meine Erkenntnis des Dinges x, sondern erläutern lediglich die uns bereits bekannte Erkenntnis desselben.

Noch anders gesagt: Jedes Urteil a ist b denkt die Prädikate a und b als in demselben Subjekt oder Ding x miteinander verknüpft. Im analytischen Urteil wird das Prädikat als Merkmal von a, in den synthetischen als Merkmal von x vorgestellt (Refl. 295; man sieht an dieser Reflexion am besten, wie aus dem, was die falsche Spitzfindigkeit als „Vernunftschluß“ definiert, das analytische Urteil wird (f. Sp. § 1), dem die unerweislichen Urteile oder die „Begriffe“, die unmittelbaren Erkenntnisse nun als synthetische Urteile gegenübertreten). Der analytische Begriff vom Dinge enthält, was darin liegt, der synthetische, was ihm beigelegt werden muß, sofern es ein gewisses Ding sein soll (Refl. 294); der Sinn des synthetischen Urteils „a ist b“ drückt aus, daß a und b eben demselben Ding x angehören. Demselben Gedanken dient nun die vollzogene Unterscheidung zwischen logischem und realem Grunde: der Zusammenhang zwischen a und b, der in dem Urteil a ist b zum Ausdruck gebracht wird, kann ein logischer sein, ein Zusammenhang logischer Identität, dann besteht er zwischen den Begriffen a und b, oder er kann ein realer sein, dann sind a und b in demselben realen Ding oder demselben Realgrunde verknüpft. Die analytischen Urteile sind damit Urteile, in denen Begriffe miteinander verglichen werden — der Begriff, den ich in A denke, den denke ich auch in B — die synthetischen Urteile solche, in denen Begriffe in bezug auf dasselbe Ding verknüpft werden — das Ding, was ich durch den Begriff A denke, ebendasselbe denke ich auch durch den Begriff B

(Refl. 462). In jedem Urteil werden zwei in eins gesetzt, diese Einheit aber ist entweder die der Vergleichung oder der Verknüpfung, d. h. entweder die Identität, die zwischen 2 Begriffen, die zwischen dem Allgemeinen und dem unter das Allgemeine fallenden Besonderen besteht, zwischen dem Enthaltenden und dem Enthaltenen, oder die Einheit der Verbindung einer Mehrheit von Bestimmungen in demselben Ding = demselben Realgrund (Refl. 461). Die analytischen Urteile werden also zu Urteilen über Begriffe und ihr logisches Verhältnis der Einerleiheit und Verschiedenheit; die synthetischen Urteile zu Urteilen über Dinge („reale Subjekte") und den Realzusammenhang der Ursache und Wirkung, der zwischen dem einen Ding oder Realgrund und der Vielheit seiner Akzidenzen besteht (Refl. 289).

Man beachte nun noch einmal, wie die Auffassung des Urteils sich gewandelt hat. Ursprünglich gab es nur Urteile, die eine logische Beziehung zwischen Subjekts- und Prädikatsbegriff zum Ausdruck brachten und nach dem Satz des Widerspruchs und der Identität als wahr erkannt werden konnten. Dann traten neben diese logisch erweislichen oder mittelbaren die unmittelbaren Erkenntnisse „x ist a", „x ist b", die einen Gegenstand x durch den „Teilbegriff" a oder b erkennen. Auf die Frage nach der Begründung dieser gegenständlichen Erkenntnis kann einfach auf Erfahrung hingewiesen werden; die Erfahrung lehrt mich die Realverhältnisse oder die letzten Grundbegriffe kennen, in die ich die Dinge zu fassen habe. „Alle unsere Begriffe sind aus der Empfindung gezogene Merkmale" (Refl. 439). Nun tritt aber jetzt immer stärker ein Drittes in den Vordergrund: in den Urteilen (Begriffen) „x ist a" und „x ist b" steckt das Urteil „a und b sind in demselben x notwendig verbunden", sie gehören in demselben x untrennbar zueinander. In dem synthetischen Urteil „ein Körper ist träge", so drückt Kant das in der Refl. 503 aus, wird, wenn wir den Begriff des Körpers durch den der Undurchdringlichkeit definieren, die Trägheit als „compars" desjenigen, was unter dem Begriff Körper gedacht wird (also der Undurchdringlichkeit) zu einem ganzen Begriff gedacht, der notwendigerweise mit denjenigen Teilbegriffen verbunden ist, die in die Notion des Körpers gehören. Die synthetischen Urteile werden zu Urteilen, die bestimmte, der Erfahrung entnommenen Inhalte zu notwendigen Einheiten verbinden, indem sie sie auf dasselbe Ding beziehen; sie werden zu Urteilen über diese Erfahrungsinhalte, bzw. ihren Zusammenhang, hinter dem das Ding selbst als eigener Gegenstand der Erkenntnis verschwindet: das Ding selbst können wir ja gar nicht erkennen, wenn wir es nicht durch dieses oder jenes Prädikat erkennen (mit einer einzigen Ausnahme allerdings — dem eigenen Subjekt, dem Ich, nach dessen Analogie wir uns daher alles absolute Subjekt notwendigerweise vorstellen. Vgl. Refl. 439, aber auch 289: „Wir finden endlich alles am Objekt akzidentia zu sein" u. a. a. O.). Wie dieser Gedanke in fast wörtlicher Übereinstimmung in der kritischen Zeit wiederkehrt oder sich erhält, zeigt Reflexion 942: „Wir kennen einen jeden Gegenstand nur durch Prädikate, die wir von ihm sagen oder gedenken. . . . Daher ist ein Gegenstand nur ein Etwas überhaupt, was wir durch gewisse Prädikate,

die seinen Begriff ausmachen, uns gedenken. In jedem Urteil sind demnach 2 Prädikate, die wir miteinander vergleichen, davon das eine, welches die gegebene Erkenntnis des Gegenstandes ausmacht, das logische Subjekt, das zweite, welches damit verglichen wird, das logische Prädikat heißt. Wenn ich sage: ein Körper ist teilbar, so bedeutet es soviel: Etwas, x, welches ich unter den Prädikaten kenne, die zusammen einen Begriff vom Körper ausmachen, denke ich auch durch das Prädikat der Teilbarkeit xa ist einerlei mit xb. Nun gehört a sowohl als b zu x; allein auf verschiedene Art. Entweder, daß b in demjenigen schon liegt, was den Begriff a ausmacht, und also durch Zergliederung desselben kann gefunden werden, oder daß b zu dem x gehört, ohne in a eingeschlossen und mitbegriffen zu sein. Im ersten Fall ist das Urteil analytisch, im zweiten synthetisch . . . Nun können alle analytischen Urteile a priori eingesehen werden; und was nur a posteriori kann erkannt werden, ist synthetisch. Daher sind die eigentlichen empirischen Urteile synthetisch."

Fasse ich nun aber die Urteile der Form a ist b in dieser Weise als empirische Urteile auf, die zwischen den beiden Erfahrungsinhalten a und b eine notwendige Verknüpfung behaupten, indem sie sie auf denselben realen Grund beziehen, so taucht hier mit Notwendigkeit das Problem auf: „Wie werden synthetische und empirische Urteile allgemein?" (Refl. 490). Erfahrung gibt keine wahre Allgemeinheit, weil sie keine Notwendigkeit gibt (R. 726), alles Empirische lehrt uns nur, was mit- oder nacheinander gewöhnlicherweise zu sein pflegt (727). Mit anderen Worten: Erfahrung zeigt nur, daß die Inhalte a und b hier und jetzt an demselben Ding zusammen sind — wie komme ich zu der Behauptung (wie in dem Urteil „Körper sind träge"), daß sie im Begriff desselben Dinges zusammengehören, notwendig zusammengehören, wenn doch b nicht im Begriff a selbst enthalten ist? Wie ist es möglich, auf empirischem Wege zu dem synthetischen Begriff eines Dinges zu kommen? Der Gedanke, daß es synthetische Urteile gibt, die eine allgemeine und notwendige Verknüpfung von Erfahrungsdaten aussprechen, ist offenbar die Bedingung für das Erwachen dieses Problems. Das Problem nimmt nun zugleich eine bestimmte Form an: Es muß Formalprinzipien der synthetisch-empirischen Sätze geben (490), „Grundsätze, welche den Gebrauch der Vernunft in der Synthesis überhaupt angehen" (504), unter denen alle empirisch-synthetischen Sätze ebenso stehen, wie die analytischen unter den Prinzipien der Identität und des Widerspruchs. Der Satz der Identität und des Widerspruchs geben allgemein die Art des Zusammenhangs dar, der zwischen 2 Begriffen bestehen muß, damit sie in einem bejahenden oder verneinenden analytischen Urteil verbunden werden können, sie dienen damit als Regel und Prüfstein für die Gewinnung wahrer analytischer Urteile oder als Regeln für den Verstand in seinem logischen Gebrauch. Entsprechende Regeln fordert Kant hier für den realen Gebrauch des Verstandes oder für die Gewinnung empirisch-synthetischer Urteile. In Refl. 503 gibt Kant den „Prinzipien der Form synthetischer Urteile" den Ausdruck: „Was jederzeit mit einem bekannten Teile des möglichen Begriffs eines Dinges verbunden ist, gehört mit als ein

Teil zu diesem Begriffe." Man versteht den Satz: das beständige Zusammenauftreten von a und b, das uns die Erfahrung zeigt, dient uns als Grund, auch b als Teilbegriff des Dinges x, das durch den Begriff a erkannt wurde, aufzufassen. In derselben Reflexion wird dann der Satz vom determinierenden Grunde als das Prinzip der Form aller unserer Vernunfturteile über die Realverknüpfung bezeichnet, dem die Erfahrung als materiales Prinzip derselben gegenübergestellt wird. „Die Natur unserer Vernunft hat dieses Gesetz, daß sie nicht unmittelbar, sondern mittelbar die Dinge erkennt; daher sie alles, was geschieht, nur nach einem Grunde erwarten kann, und was durch keinen anderen Grund bestimmt wird, ihr unvernünftig ist" (504).

Die Form der Frage: „Wie werden empirische und synthetische Urteile allgemein?" zeigt, daß für Kant zunächst die Allgemeinheit gewisser, aus der Erfahrung stammender Sätze („alle Körper sind schwer") zum Problem wird, nicht die Geltung oder der Ursprung ganz von der Erfahrung unabhängiger „synthetischer Sätze apriori". Vielmehr wird, wie wir sehen, jenes Problem der Allgemeinheit empirischer Sätze durch die Berufung auf Gesetze der Vernunft, die nicht empirisch sind und doch synthetisch, beantwortet. Blickte Kant jetzt auf Humes Skepsis, auf seine Auflösung aller empirisch-allgemeinen Urteile in bloße assoziative Gewohnheit, so konnte er von jetzt an den Fehler Humes in dem suchen, worin er ihn in der Kritik d. r. V. findet (Meth. I, 2): daß er auch das allgemeine Kausalgesetz als eine nur auf Erfahrung beruhende, an sich zufällige Regel betrachtete — was Kant selbst noch in Refl. 726 getan hatte. Den Übergang zu der neuen Überzeugung dürfen wir vielleicht in Refl. 501 erblicken, in der die Gewißheit der metaphysischen Axiome darauf begründet wird, daß sie in allen empirischen Fällen vorausgesetzt werden, und daß man „mit demselben Rechte, als man sie leugnen wollte, die Gewißheit aller übrigen Erkenntnis müsse schwinden lassen." Sachlich sind offenbar auf diesem Standpunkt für Kant jene metaphysischen Axiome, wie das allgemeine Kausalgesetz, angeborene Prinzipien des Verstandes. Aber schon bezüglich dieser Prinzipien regt sich nun bei Kant gelegentlich ein Zweifel. In Refl. 503 werden als synthetische formale Prinzipien der Erkenntnis des nexus realis die beiden Sätze hingestellt: „Alles, was geschieht, hat einen determinierenden Grund" und „Alles hat einen ersten Grund", jenes sei zum Gebrauch unserer Vernunft, dieses zum termino dieses Gebrauchs. Den Satz von der Notwendigkeit eines ersten Grundes aber führt er darauf zurück, daß es uns unmöglich sei, eine Reihe subordinierter Gründe vorzustellen, die keinen Anfang hat; er fügt jedoch hinzu, es sei ebenso unmöglich, sich zu konzipieren, wie sie anfange. Daher ist der Satz ein synthetischer Satz, der mehr von den Grenzen unseres Verstandes, als von dem Objekt der Erkenntnis abstrahiert ist. Die Antinomien und mit ihnen die Unterscheidung objektiv und subjektiv gültiger Prinzipien macht sich hier bereits geltend.[1]

---

[1] Vgl. auch Refl. 2728 in den Nachgel. Schriften zur Logik. Werke Kants, Akad.-Ausg. Bd. 16.

Nach den Schriften von 1762—66 war es die erste Aufgabe der Metaphysik, von den gegebenen Daten der Wahrnehmung ausgehend die letzten einfachen Grundbegriffe herauszuanalysieren, die wir unserer Welterklärung zugrunde zu legen haben. Die letzten, nicht weiter zurückführbaren „Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen", wie es in den „Träumen" heißt. Aus dieser Ausdrucksweise spricht die selbstverständliche Voraussetzung, daß alles Wirkliche, das wir zu denken vermögen, eben entweder Substanz oder Akzidenz oder Beziehung sein muß, wie es Kant auch in der Refl. 506 ausspricht. In dieser letzteren Reflexion fügt Kant dann hinzu: Jede Beziehung sei dreifach; die Beziehung der Substanzen zueinander ergibt den Raum, die der Akzidenzen die Zeit, die der Substanzen zu den Akzidenzen die Kraft. Daß die Substanz in der Fortentwicklung der Kantschen Gedanken mit dem Realgrund der Akzidenzen zusammenfiel, die einfachen Begriffe der „Realgründe" und damit der Realverhältnisse zu den Grundbegriffen, die die Dinge als solche bestimmen, wurden, wissen wir bereits. Ganz aus dem Geist der Leibniz-Wolffschen Philosophie heraus ist noch der Gedanke geboren, daß alles Wirkliche entweder Substanz oder Akzidenz oder Beziehung sein muß und der Versuch, die Realität von Raum und Zeit zu sichern, indem man sie als solche Beziehungen begreift. Diese Begriffe des Raumes und der Zeit aber werden nun zum Ausgangspunkt eines besonderen Problems im Laufe der 60er Jahre, eines Problems, dessen Verfolgung zur Inauguraldissertation führt.

Für Leibniz und Wolff wird das Verhältnis der Dinge zueinander verworren vorgestellt, d. h. sinnlich wahrgenommen zum Raum. Zwischen der Leibniz-Wolffschen Philosophie einerseits, der Newtonschen Naturwissenschaft und ihren Anhängern andererseits bestand hier der bekannte Gegensatz, der seinen schärfsten Ausdruck in dem Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke fand: Newton lehrt das Dasein des absoluten Raumes, der eine Bedingung für die Möglichkeit der körperlichen Dinge, nicht eine von ihnen abhängende Bestimmung ist. Die Dinge sind im Raum, der Raum ist also als existierend vorausgesetzt, wenn Dinge, körperliche Substanzen existieren sollen. Dagegen ergab sich für Leibniz und Wolff die Konsequenz, daß wir nicht den Raum als vorhanden denken können, ohne die Dinge, die Substanzen, deren bloßes Verhältnis zueinander er ausdrückt, vorauszusetzen. Ein absoluter Raum, ein Raum ohne Dinge, die in räumlicher Beziehung stehen, ist auch für Wolff noch wie für Descartes ein logischer Widerspruch, wenn auch der Raum nicht mehr ein Attribut der körperlichen Substanz, sondern ein Verhältnis, eine Beziehung oder Ordnung der Substanzen geworden ist.

Kant nimmt von Anfang an (schon in der Erstlingsschrift über die Schätzung der lebendigen Kräfte) eine Mittelstellung ein, er versucht Leibniz mit Newton zu verbinden. In der Nova dilucidatio ist der Raum für ihn ein Phänomenon, dem, wenn wir die Verworrenheit der sinnlichen Wahrnehmung durch die klare und deutliche Vorstellung des reinen Denkens überwinden und ersetzen, ein Verhältnis der Substanzen realiter zugrunde liegt. Soweit steht er ganz auf Leibnizschem Boden. Aber dies gedachte Verhältnis der Sub-

stanzen ist genauer ihr Wirkungszusammenhang; nicht eine rein qualitative, mit ihrem Wesen selbst gegebene sachliche Ordnung der Substanzen, sondern ihre kausale Abhängigkeit voneinander spiegelt sich in dem sichtbaren und tastbaren Nebeneinander ihrer Erscheinungen wieder. Damit ist eine Unabhängigkeit des Raumes von den Dingen, wie sie Newton lehrt, gesichert, denn die kausale Abhängigkeit war etwas, das von Gott den Dingen besonders anerschaffen war und sich aus ihrem Wesen selbst nicht ergab. Die Substanzen gehen also logisch dem Raum vorher, aber der Raum geht den aufeinander wirkenden Substanzen vorher. Ich kann die Dinge denken, ohne den Raum hinzuzudenken, ja ich kann mir verschiedene Räume, nämlich verschiedene voneinander unabhängige Wirkungszusammenhänge von Dingen denken, aber sobald ich die Dinge in einem Commercium aufeinander wirkend denke, denke ich sie auch als für meine Wahrnehmung, ein räumliches Ganzes ausmachend. (Vorher hatte Kant schon, noch einen Schritt weitergehend, in der „Schätzung der lebendigen Kräfte" die Dreidimensionalität des Raumes aus dem allgemeinen Wirkungsgesetz der Substanzen abzuleiten versucht — würde ein anderes Anziehungsgesetz als das Newtonsche gelten, so würde ein Raum von anderer Dimensionszahl entstehen.) Ein Jahr nach der Nova dilucidatio erscheint die Monadologia physica, in der dasselbe Bestreben zutage tritt, die Leibniz-Wolffsche Metaphysik mit Newtons Physik zu vereinigen. Mit Recht beweist der Metaphysiker, daß alles substanziell Wirkliche aus letzten einfachen Teilen bestehen muß, mit Recht behauptet und beweist der Mathematiker die unendliche Teilbarkeit des Raumes, legt der Physiker den nicht aus einfachen Teilen bestehenden Raum seiner Betrachtung der Materie zugrunde. Beide Sätze sind vereinbar, wenn wir daran festhalten, daß der Raum keine Substanz, sondern das Phänomenon der äußeren Beziehung der Substanzen ist, die Substanzen selbst aber Kraftzentren sind, die durch ihre Kräfte in Beziehung zueinander stehen. Eine einfache Substanz kann einen größeren oder kleineren Raum „erfüllen", denn sie erfüllt ihn nicht durch die Menge ihrer substanziellen Teile, sondern durch die abstoßende Kraft, vermöge deren sie die benachbarte Monade hindert, sich ihr noch weiter zu nähern, d. h. die Größe des Raumes drückt nicht eine Anzahl von Teilen, sondern die Intensität der Wirksamkeit der Substanz aus. Auch hier ist dabei, wie man sieht, festgehalten, daß nicht aus dem bloßen Dasein, sondern aus dem Wirkungszusammenhang der Substanzen der Raum sich ergibt. Die gleiche Grundanschauung liegt auch offenbar in dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe" (1757) vor — aber während die polemische Absicht der physischen Monadologie sehr viel mehr gegen Wolff, als gegen Newton, und seine Anhänger ging, kämpft Kant hier vor allem, von dem Gedanken der Relativität aller Bewegung ausgehend, gegen den absoluten Raum der Mathematiker und Physiker, unbeschadet seiner treuen Anhängerschaft an Newton selbst: „Wenn ich mir auch gleich einen mathematischen Raum leer von allen Geschöpfen als ein Behältnis der Körper einbilden wollte . . . wodurch soll ich die Teile desselben und die verschiedenen Plätze unterscheiden, die von nichts Körperlichem eingenommen sind?"

Eine völlige Wandlung aber zeigt nun in diesem Punkt die kleine Schrift vom Jahre 1768 — unmittelbar vor der Wendung, die zur Inauguraldissertation führt — „Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume". Hier glaubt Kant einen Beweis dafür zu besitzen, „daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe". Der Beweis stützt sich auf den in der Anschauung gegebenen Unterschied von rechts und links. Betrachten wir die rechte und linke Hand, so ist das Verhältnis, der Zusammenhang der einzelnen Teile der Hand zueinander bei beiden Händen vollständig das gleiche, trotzdem bleibt evidentermaßen zwischen beiden Händen ein unüberbrückbarer Unterschied, rechte und linke Hand können nicht eine an die Stelle der anderen gesetzt werden. Wenn aber dieser Unterschied nicht als Erscheinung eines verschiedenen Verhältnisses in der Anordnung der Dinge zueinander aufgefaßt werden kann, so bleibt nur übrig, daß diesem „Phänomenon" ein verschiedenes Verhältnis der gleichen, auch in den Beziehungen ihrer Teile gleichen Gegenstände zum absoluten Raum realiter zugrunde liegt. Damit aber wird der absolute und ursprüngliche Raum selbst ein metaphysischer Grundbegriff, einer der „rationalen Grundbegriffe, worin sich einzig und allein die empfundenen Eigenschaften der Dinge erklären lassen" (Refl. 502) und eine metaphysische Realität.

Zum Beweis für die Ursprünglichkeit des absoluten Raumes und die Notwendigkeit, ihn von dem bloßen Nebeneinander der Dinge zu unterscheiden, beruft sich Kant auf die anschaulich evidente Gewißheit, daß rechte und linke Hand, Gegenstand und Spiegelbild trotz absoluter Gleichheit der Teile und ihrer Relationen untereinander doch nicht zur Deckung gebracht werden können; „in den anschauenden Urteilen, dergleichen die Meßkunst enthält, ist der Beweis zu finden, daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe."

In diesem Gedanken, daß der Mathematik anschaulich gewisse Urteile zugrunde liegen, kommen wir zu einem weiteren Punkt, in dem sich Kant schon sehr frühzeitig von der Auffassung der Leibniz-Wolffschen Philosophie entfernt. Für Leibniz und Wolff beruht die ganze Mathematik auf dem Satz der Identität; wir sahen, wie bei Wolff die „mathematische Methode" zur reinen logischen Deduktion wird. Dagegen unterscheidet Kant schon in einer Reflexion, die nach Adickes Bestimmung aus der Mitte der 50er Jahre stammt,[1] die „Philosophie im eigentlichen Verstande" und die Mathematik dahin, daß die erstere die Dinge durch den intellectus purus erkennt, während die Mathematik die einzige Wissenschaft ist, in der „eine deutliche Einsicht der Gründe unmittelbar von den Sinnen oder der Vertreterin, der Einbildungskraft abhängt." Genauer: die Mathematik hat es mit den Ideen der Größen und ihren Verhältnissen zu tun, sie kann aber diese Ideen der Größe restlos in die Sinnlichkeit übersetzen, sie sinnlich vorstellig machen und damit die Abhängigkeit

[1] Refl. 1634 in Bd. 16 der Werke Kants, Akad.-Ausg.

der Größenverhältnisse von ihren Gründen aus einer Reihe sinnlicher Vergleichungen herleiten. An anderer Stelle[1] drückt das Kant dahin aus: in der Mathematik gehe die praktische, die „ausübende" Logik, der theoretischen voraus. Es ist derselbe Gedanke, dem er in der Abhandlung über die „Deutlichkeit" von 1764 die Wendung gibt, die Mathematik betrachte ihre Gegenstände an Zeichen in concreto, die Geometrie etwa an ihren Figuren. Dessen ungeachtet bleibt es für ihn doch dabei, wie er gerade ebenfalls in dieser Schrift über die Deutlichkeit lehrt, daß die Mathematik wesentlich nach „synthetischer Methode" zu verfahren fähig ist, d. h. aus vorausgeschickten Definitionen ihre Sätze herleitet und beweist. Die Mathematik „erdichtet" ihre Gegenstände, sie setzt sie durch einfache Wiederholung aus denselben einfachen Elementen (die Zahlen aus den Einheiten, die räumlichen Figuren aus geraden Linien) zusammen, aber sie vollzieht diese Zusammensetzung zugleich in der Anschauung, so daß also in ihr die Definition — das Bildungsgesetz — dem Gegenstand voraufgeht und ihm zugleich völlig entspricht, da ja der Gegenstand durch die Definition und ihr gemäß entsteht. Die Metaphysik handelt von realen Gegenständen, die ihr aber vorher *gegeben* sein müssen und deren Grundbegriffe und Grundverhältnisse sie nur auf dem Wege der Analysis erkennen kann, die Mathematik von nicht gegebenen, sondern durch den Verstand gedichteten Gegenständen, deren Realität aber durch die Anschauung verbürgt ist, so daß sie nicht in Gefahr ist, zu einer bloßen logischen Begriffskonstruktion zu werden.

Nun bleibt hier noch eine Schwierigkeit. Alle „Erdichtung" mathematischer Gegenstände durch „Wiederholung" setzt doch eben einfache Elemente voraus: das *Einfache* als solches kann nicht erdichtet werden, es muß *gegeben* sein.[2] Die letzten Elemente, mit denen die Mathematik arbeitet: die Einheiten, aus denen sie die Zahlen zusammensetzt, die geometrischen Liniengebilde und die für sie geltenden unerweislichen Sätze, die Axiome der Geometrie, müssen als materiale „*Data*", der Anschauung entnommen, aller mathematischen Definition und Konstruktion zugrunde liegen. Die Axiome der Mathematik werden daher für Kant, nachdem der Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile eingeführt ist, zu synthetischen Sätzen, bezeichnenderweise aber zu *materialen* Prinzipien der Erkenntnis, die Kant als solche den früher erwähnten Formalprinzipien der synthetischen Erfahrungserkenntnis (wie dem Satz vom Grunde) ausdrücklich gegenüberstellt (Refl. 504; ferner 496, 498).[3]

Nun waren zuerst alle synthetischen Sätze für Kant auch empirisch; neben der logischen Überlegung stand nur die Erfahrung als Erkenntnis- und Beweis-

---

[1] Ebenda, Refl. 1670.

[2] Refl. 482, 492, 520 bei Erdmann.

[3] Man muß sich dabei immer daran erinnern, daß der Unterschied der synthetischen und analytischen *Urteile*, den *aufgestellt* zu haben, Kant sich selbst zum besonderen Verdienst anrechnet (eine Unterscheidung, die verdiente, klassisch genannt zu werden), in keiner Weise zusammenfällt mit der *übernommenen* Unterscheidung synthetischer und analytischer *Methode*. Im Gegenteil: die synthetische Methode der Mathematik macht ihre Urteile zu analytischen. Man vergleiche hierzu Kants eigene treffende Bemerkungen in den Prolegomenen (§ 5, Anmerkung).

mittel, wie auch alle „Data“ der Erkenntnis nur durch Erfahrung gegeben werden konnten — es war das, wie man sich erinnert, der Standpunkt der „Träume“, sowie der Reflexionen 292, 499, 500 usw. Mindestens auf die rein geometrischen Axiome der Mathematik scheint Kant diesen Gedanken dann auch eine Zeitlang übertragen zu haben, wenn er in Refl. 303 (und 506 ähnlich) die Synthesis der „Koordination nach Raum und Zeit“ als empirische oder Synthesis der Erfahrung bezeichnet. Aber schon hier wird dem die rationale oder Synthesis der Vernunft gegenübergestellt, der die Begriffe Ganzes und Teil, Zahl und Einheit entspringen. In Refl. 504 werden dann die arithmetischen, geometrischen und chronologischen Grundsätze neben den empirischen aufgezählt, ebenso 496 die mathematischen Axiome neben den empirischen als synthetische Urteile. Die strenge Notwendigkeit und Allgemeinheit der mathematischen Axiome, auf die als unbezweifelbare Tatsache Kant sich seit der Inauguraldissertation stets mit Vorliebe beruft, ist ihm offenbar zu vollem Bewußtsein gekommen und hat sich von der bloß komparativen Allgemeinheit der empirischen Sätze (490: „Wie werden empirische und synthetische Urteile allgemein?“) unterschieden. Als solche evidenten und synthetischen Urteile erscheinen die geometrischen Axiome offenbar auch in der Schrift von 1768, die geometrischen Axiome, die uns die Eigenschaften des Raumes erkennen lassen, mit einer durch keine logische Überlegung aufhebbaren Evidenz.

Damit aber wird nun der Begriff des Raumes (und ebenso der der Zeit, wenn wir, wie schon in Refl. 504 zu den geometrischen die chronologischen Axiome in Parallele setzen) für Kant im Jahre 1769 in mehrfacher Weise zum Problem: Wie kann der Raum, der absolute Raum, ein letzter Grundbegriff sein, wie kann er Realität an sich besitzen, wenn er doch weder Substanz, noch Akzidenz, noch ein Verhältnis, eine Beziehung der Substanzen ist, und wie kann er zudem noch ein reales Objekt sein, von dem wir alles Mögliche a priori, unabhängig von aller Erfahrung in synthetischen Urteilen erkennen können? (Vgl. den Schluß der Abhandlung von 1768, ferner Refl. 331ff.) Was ist der Raum — seiner Realitätsstufe, seiner Seinsweise nach, und was ist er als Begriff, d. h. woher stammt unser Wissen von ihm? Der Raum ist keine Substanz und keine von den Substanzen abhängige Bestimmung oder Beziehung: er ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit der Dinge und der Möglichkeit ihrer Beziehungen, des Nebeneinander — der Begriff des Nebeneinander setzt den des Raumes (der Begriff der Zeitfolge den der Zeit) als logisches Prius voraus,[1] denn das Nebeneinander ist ein Nebeneinander im

[1] Man beachte, wie das erste Raumargument der transz. Ästhetik: „Damit ich gewisse Empfindungen . . . als außer- und nebeneinander . . . vorstellen könne, muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen“, sich in genau demselben Sinn schon in der Abhandlung von 1768 findet: „Es ist hieraus klar, daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegeneinander, sondern diese Folgen von jenen sind.“

Raum (das Nacheinander eine Folge in der Zeit), im absoluten Raum. Aber dann ist er überhaupt keine metaphysische Realität, es sei denn, daß wir ihn selbst zum ens realissimum stempeln (Refl. 331, 332); der leere Raum, der übrig bleibt, wenn wir alle Dinge daraus fortdenken, der da sein soll, ohne daß in ihm etwas sein soll, das ihn mit seinem Nebeneinander erfüllt, ist selbst etwas, dessen Existenz wir gar nicht zu denken vermögen. So wird der Raum zu einem „ens imaginarium", ist aber doch zugleich ein „wahrer", geltender Begriff. Woher haben wir diesen Begriff und kennen wir seine Eigenschaften? Nicht aus reinen Begriffen und der analytischen Entwicklung dessen, was in diesen Begriffen liegt: die Sätze der Geometrie sind keine analytischen Urteile und die Grundeigenschaften des Raumes sind gegeben, nicht erdichtet. Nicht aus der Erfahrung, denn die Sätze der Geometrie sind keine empirischen Sätze, die durch Erfahrung wieder umgestoßen werden könnten und der Raum — der eine allumfassende, ins Unendliche teilbare und ins Unendliche vergrößerbare Raum, dessen Teile alle einzelnen begrenzten Räume sind — ist kein aus Einzelerfahrungen abstrahierter empirischer Allgemeinbegriff.

Die positive Lösung des Problems, d. h. die einzige Vorstellung vom Wesen von Raum und Zeit, in der diese widersprechenden Eigenschaften von Raum und Zeit miteinander vereinbar erscheinen, bringt nun die Inauguraldissertation „de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis", deren Grundgedanken offenbar das „große Licht" war, das Kant nach seinem eigenen Ausdruck das Jahr 1769 brachte (Refl. 4). Raum und Zeit sind, wenn wir nach dem Ursprung unseres Wissens von ihnen fragen, „reine Anschauungen". D. h. unser Wissen von ihnen baut sich auf Anschauung auf, aber nicht auf empirischer, die anschauliche Vorstellung der geometrischen Gebilde, die zur Unterlage der Geometrie dient, ist nicht das Abbild, die Kopie einer voraufgegangenen Wahrnehmung, sondern ist das Erzeugnis einer schöpferischen Einbildungskraft, die vor aller tatsächlichen Erfahrung und unabhängig von ihr, a priori, ihre Gebilde in concreto, auschaulich, konstruiert, die Geometrie ist eine Wissenschaft nicht aus Begriffen, sondern „aus der Konstruktion der Begriffe", wie es später heißt. Der Raum — der eine absolute Raum — ist selbst eine solche apriorische Konstruktion der Einbildungskraft: er ist, wie schon gesagt, kein abstrakter oder allgemeiner Begriff, sondern ein einziger individueller Gegenstand, also ein Gegenstand intuitiver Vorstellung, nicht diskursiven und abstrahierenden Denkens, er entsteht, indem wir die gegebene Ausdehnung in der Vorstellung ins Unendliche vergrößern. Seiner realen Wesenheit nach aber ist er wesentlich subjektiv — „wenn der Raum etwas Objektives und Notwendiges wäre, woher würden wir das erkennen?" (Refl. 344) — er beruht auf der Ordnung, die unsere Seele kraft eines festen und angeborenen Gesetzes den Empfindungen aufprägt. Weil dies Gesetz unserer Anschauung wesentlich ist, können wir nichts empfinden und wahrnehmen, was nicht den Axiomen der Geometrie und ihren Folgesätzen entspräche, können wir die Begriffe der Geometrie a priori konstruieren, d. h. aus dem Gedanken in die Anschauung ohne weiteres über-

setzen, kann unsere Einbildungskraft hier, in bezug auf räumliche Formen schöpferisch sein, während sie in bezug auf Farben, Töne, Gerüche usw. nur reproduktiv sein kann, ist der Raum (und die Zeit) die notwendige Bedingung der Möglichkeit aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge — aber freilich auch nur der Gegenstände unserer sinnlichen Wahrnehmung, da die „Notwendigkeit" des Raumes nur auf der Gesetzmäßigkeit der letzteren beruht. Er ist seiner Realität nach betrachtet, die „Form des mundus sensibilis."

Im Zusammenhang mit dem Problem des „Seins" von Zeit und Raum bekommen nun offenbar speziell auch die Antinomien für Kant ihre besondere Bedeutung. Der Gedankengang, aus dem sie entspringen, war ja für Kant schon längst nicht neu: daß eine Schwierigkeit darin lag, die Unendlichkeit der zeitlichen Ordnung der Dinge mit der von der Vernunft geforderten ersten Ursache der Welt und dem absoluten Anfang der Weltschöpfung zu vereinigen wußte er längst, aber er hält zunächst diese Schwierigkeit für keineswegs unlösbar, wie eine bekannte Stelle der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" zeigt.[1] Ebenso kennt er die Schwierigkeit, die der gedanklichen Forderung des Vorhandenseins letzter unteilbarer substanzieller Einheiten die unendliche Teilbarkeit des Raumes bereitet, aber er glaubt auch diese Schwierigkeit durch seine dynamische Konstruktion der Materie in der „Physischen Monadologie" lösen zu können. Dagegen werden die Antinomien nun erst durch die Lehre von der Realität des absoluten Raumes zu unlösbaren Schwierigkeiten, die prinzipiell im Wesen von Raum und Zeit gründen, in der eigentümlichen Notwendigkeit von Raum und Zeit für die Welt der Dinge. Und die Lösung bringt auch hier allein die Subjektivierung von Raum und Zeit. „Die Zeit und der Raum gehen vor den Dingen vorher . . . Objektiv genommen würde dieses ungereimt sein. Daher die Schwierigkeit von dem Orte der Welt und der Zeit vor der Welt" (Refl. 1423). „Der erste Anfang und die äußerste Grenze der Welt sind gleich unbegreiflich; denn es ist das erste ein Sein und Nichtsein zugleich, und beides scheint eine absolute Zeit und Raum, d. i. etwas, was da begrenzt und doch nichts enthält, anzuzeigen" (Refl. 1422).

Es sind danach also nicht eigentlich die Antinomien der Ausgangspunkt und gar der einzige Ausgangspunkt der ganzen Wendung von 1769 gewesen, wie mir scheint,[2] wohl aber werden sie zu der gleichsam greifbarsten Illustration der Unzuträglichkeiten und Paradoxien, die sich aus einer absoluten Existenz von Raum und Zeit, die sich ergeben, wenn man ihre „Realität, welche dem inneren Sinne anschauend genug ist, durch Vernunftideen fassen will" (Von d. ersten Gr. d. Untersch. d. Geg. i. R.). Dann aber erhalten nun gerade die

---

[1] 2. Teil, 7. Hauptstück, Anm.

[2] Auf die Bedeutung der Antinomien für Kant zuerst mit Nachdruck hingewiesen zu haben ist bekanntlich B. Erdmanns Verdienst. Indessen betont Adickes (a. a. O., S. 117) meiner Meinung nach mit Recht, daß die eigenen Äußerungen Kants in dieser Hinsicht mit Vorsicht aufzunehmen sind: sie zeigen mehr daß Kant in den Antinomien eine vortreffliche Einführung in den transzendentalen Idealismus sieht, als sie direkt auf seine eigene Entwicklung zu beziehen sind.

Antinomien offenbar noch eine besondere Bedeutung: sie werden der Punkt, an dem sich offenbar für Kant intellektuelle und sensitive Begriffe zuerst deutlich voneinander scheiden und in ihrer Verschiedenheit, wie in ihrer Beziehung aufeinander klar werden. Es ist falsch zu meinen, daß, weil die Welt keinen Anfang hat, sie auch keine erste Ursache haben könne, bzw. den Ursprung der Welt aus einem Schöpfungsakt Gottes darum zu leugnen, weil dann als Folge scheinbar eine leere Zeit sich ergibt, die widersinnigerweise der Schöpfung vorhergegangen sein müßte. Es ist falsch, mit dem Begriff der Existenz (wie Crusius es tat — vgl. S. 449) den des „irgendwo" schlechthin und unlösbar zu verknüpfen und daraufhin die Frage nach dem Ort der Welt (auch diejenige nach dem „Sitz der Seele" — vgl. de mundi sens. V, 26) zu stellen, woraus sich der Widersinn ergibt, daß die Welt irgendwo im Raum, umgeben von einem leeren Raum existiert. Ganz ebenso und aus demselben Grunde ist es falsch, den Begriff der Menge ohne weiteres mit dem der zählbaren Menge zu identifizieren, woraus sich ergibt, daß jede wirkliche Menge in Zahlen gegeben werden, also endlich sein muß, ist es falsch, das „Unmögliche" mit dem zu identifizieren, was „zugleich" widersprechende Prädikate hat, ist es falsch, das „Zufällige" mit dem irgendwann einmal nicht Existierenden, das „Notwendige" mit dem Immerwährenden in Eins zu setzen (a. a. O., § 28). In allen diesen Fällen werden offenbar Begriffe, die nur für Gegenstände in Raum und Zeit, für die Dinge, die als wahrnehmbare Dinge gedacht werden, für den mundus sensibilis gelten, identifiziert mit Begriffen allgemeinerer Bedeutung, wird, so würde Kant in seinem späteren Sprachgebrauch sagen, die Kategorie mit ihrem Schema verwechselt. „Ursache und Anfang sind, jenes intellektuell, dieses sensitiv" (Refl. 1426). „Die Welt, intellektualiter betrachtet, hat keinen Anfang; nicht weil sie eine unendliche Zeit gedauert hat, denn alsdann würde sie sensitive betrachtet werden, sondern weil sie in diesem Betracht gar nicht in der Zeit erwogen wird" (1427). „Die Welt sinnlich vorgestellt hat kein Erstes, d. i. keinen Anfang, aber wohl durch die Vernunft; d. i. kein Erstes der Zeit, aber wohl ein Erstes der Ursache. Beides hat miteinander nichts gemein" (1428). „Ebenso hat die Welt der Größe nach sinnlich vorgestellt keine Grenzen durch den leeren Raum, aber wohl Schranken der Realität" (ebenda). Wie die Begriffe Anfang und Ursache, so verhalten sich Notwendigkeit und Ewigkeit, Menge und Zahl, Zufälligkeit und zeitliche Nichtexistenz zueinander. Es gibt neben jenen Raum und Zeit voraussetzenden Begriffen, deren Sinn wir eben nur in den Daten der Anschauung erfassen können, andere, die ihren Ursprung nicht in der Anschauung, sondern im Verstande haben.

Sinnlichkeit und Verstand sind damit zu zwei Quellen der Erkenntnis in dem Sinn geworden, daß durch beide uns Begriffe ihrem Inhalt nach gegeben werden; auf den Verstand im Unterschied von der Erfahrung geht nicht mehr nur die logische Form der Allgemeinheit, sondern gehen auch die Data zu ganz bestimmten Begriffen zurück. Der Kant geläufige Unterschied des logischen und realen Verstandesgebrauchs bekommt damit zugleich einen neuen Sinn: wir gebrauchen den Verstand logisch, indem wir gegebene Tatsachen

unter allgemeine Begriffe subsumieren oder aus der Mannigfaltigkeit einzelner Tatsachen allgemeine Begriffe bilden, wir gebrauchen ihn real, indem wir die Begriffe gebrauchen, die ihm selbst entspringen.

Daß hinter den gegebenen Inhalten der sinnlichen Wahrnehmungen eine Welt von realen Dingen steht, daß für diese Dinge die Begriffe des reinen Verstandes reale Bedeutung und Geltung haben, ist für Kant noch in der Inauguraldissertation selbstverständlich. Die Frage, was überhaupt unseren Begriffen Beziehung auf einen Gegenstand, also objektive Geltung gibt, ist noch nicht gestellt. Die Subjektivität von Raum und Zeit wird auf die nur relative Geltung alles Sinnlichen gegründet: Alles in der Wahrnehmung Gegebene ist vom Sinn und seiner Organisation abhängig und wechselt mit dieser Organisation; von Raum und Zeit können wir daher auch, da ihr Ursprung in der Wahrnehmung liegt, nur vom Standpunkt des Menschen und seiner Sinnesorganisation aus sprechen. Aber in einem wichtigen Punkt ist eine Änderung erfolgt: die sinnliche Wahrnehmung ist nicht mehr das „verworrene" Abbild eines durch das Denken „klar und deutlich" erfaßten Objekts, sinnliche Wahrnehmung und Gedanke sind nicht durch den Grad ihrer Deutlichkeit, sondern dem Wesen, der Art nach unterschieden. Es gibt nur auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung oder Vorstellung erfaßbare Gegenstände, die wir zugleich mit vorbildlicher Klarheit und Deutlichkeit erkennen: die Objekte der Geometrie. In der Naturwissenschaft und Mathematik stützen wir uns auf Wahrnehmung und machen zugleich einen logischen Gebrauch von unserem Verstande, durch den noch so ausgedehnten Gebrauch des Verstandes aber wird hier der sinnliche Charakter dieser Erkenntnis und ihrer Grundbegriffe nicht verändert oder aufgehoben. Es ist derselbe Gegenstand, den wir einmal als „Substanz", einmal als „beharrliches" Ding in der Zeit einmal als „zufällig", einmal als in der Zeit entstehend und auch wieder vergehend, einmal als „existierend", einmal als einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit erfüllend denken, nach dessen Anfang wir einmal, nach dessen Ursache wir das andere Mal fragen. Aber das eine Mal betrachten wir dabei den Gegenstand eben so, wie er uns und unserer sinnlichen Wahrnehmung erscheint, als Phänomenon, das andere Mal so, wie er sich dem reinen, nicht durch Wahrnehmung beeinflußten Denken darstellt, als Noumenon. Das erste Mal erscheint der Gegenstand von gewissen Gesetzen beherrscht, die aber eben bei genauerer Betrachtung nur die Bedingungen darstellen, unter denen der Gegenstand von uns wahrgenommen oder mit anderen wahrnehmbaren Gegenständen verglichen, bzw. unter denen der gedachte Begriff auf einen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand angewandt werden kann, die also auch nur in dieser Einschränkung, für sinnlich wahrgenommene Gegenstände als solche, gelten. Das andere Mal gelten für ihn Gesetze, deren Geltung nicht an diese einschränkende Bedingung geknüpft ist.

Diese Gesetze und die Begriffe, in denen sie ihren Ausdruck finden — z. B. das Gesetz, daß alles Zufällige eine Ursache und letzten Endes eine notwendig existierende Ursache haben muß, — können nicht empirischen Ur-

sprungs sein, sie werden nicht durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen, sie sind freilich auch nicht angeboren in dem Sinn, daß wir sie als fertige Begriffe mit auf die Welt brächten, sondern wir gewinnen sie, indem wir auf die Tätigkeit des Verstandes selbst Acht haben. In seiner auf die Erfahrung gerichteten Denktätigkeit — alle Tätigkeit des Verstandes muß ja schließlich durch die Erfahrung angeregt, es muß ihr durch die Erfahrung die Aufgabe, das Problem gestellt sein — erzeugt der Verstand jene Begriffe, bedient er sich ihrer, und wir finden sie in der auf diese Tätigkeit des eigenen Verstandes gerichteten inneren Wahrnehmung (de mundi etc. § 8). Die „Tätigkeit" des Verstandes aber gegenüber den in der Erfahrung gegebenen Gegenständen ist stets eine urteilende, nicht „abstrahendo" also, sondern „judicando" gewinnen wir die reinen Verstandesbegriffe, indem wir in der urteilenden (das in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebene unter allgemeine Begriffe, unter allgemeine „Merkmale" subsumierenden) Tätigkeit des Verstandes von dem der Sinnlichkeit entstammenden Inhalt abstrahieren und so das nur dem Verstand Entstammende übrig behalten.

Eine gewisse Unsicherheit und Unklarheit in der Stellung der reinen Verstandesbegriffe ist in der Inauguraldissertation unverkennbar, und zwar in doppelter Hinsicht. Wir erhalten einmal keine ganz klare Auskunft darüber, ob sie als „Form" = oder als materiale Inhaltsbegriffe anzusprechen sind, und zweitens wie weit mit ihrer Hilfe ganz unabhängig von aller sinnlichen Wahrnehmung eine Erkenntnis der Gegenstände der Wirklichkeit gewonnen werden kann. Einmal sollen uns Data zu jenen Begriffen durch den Verstand gegeben werden, so wie uns die Data zu den empirischen Begriffen durch die Wahrnehmung gegeben werden, die Verstandesbegriffe werden also in Parallele zu den materialen Begriffen der sinnlichen Erkenntnis gestellt. Auf der anderen Seite betont Kant (§ 10), daß es für den Menschen von den intellektualia keine anschauliche, sondern nur eine symbolische Erkenntnis gebe. Alles anschaulich Gegebene müsse in einzelnen konkreten Inhalten gegeben sein, sei also an die Formen des Raumes und der Zeit für uns gebunden, d. h. Inhalt sinnlicher Wahrnehmung. „Praeterea omnis nostrae cognitionis materia non datur nisi a sensibus, sed noumenon qua tale non concipiendum est per repraesentationibus a sensibus depromptas; ideo conceptus intelligibilis, qua talis, est destitutus ab omnibus datis intuitus humani." Dieser nur symbolische Charakter der Verstandesbegriffe läßt sie also gleichsam als bloße Anweisungen auf Erkenntnisse erscheinen, die erst durch die hinzutretende Anschauung voll erfüllt, zu einer wirklichen Erkenntnis wird. Anders ist das nur beim schöpferischen göttlichen Verstande, bei dem alles passive Moment im Erkennen fehlt und der Begriff das Urbild des Gegenstandes wird. Die Verstandesbegriffe des menschlichen Geistes werden damit ebenso wie die der Sinnlichkeit entstammenden Begriffe des Raumes und der Zeit zu Begriffen, die die bloße Form der wirklichen Dinge, die allgemeinen äußeren Bedingungen, unter denen sie stehen, nicht ihr eigentliches inneres Wesen angehen und bezeichnen. Auch Raum und Zeit werden erst durch die er-

füllende empirische Anschauung konkret vorstellbar und zugleich zu Vorstellungen wirklicher Dinge ergänzt. Bestimme ich ein Ding als „Substanz", denke ich es durch diesen reinen Verstandesbegriff, so ist damit die Frage nach dem inneren Wesen dieser Substanz noch nicht beantwortet, wenn ich aus reinen Verstandesbegriffen auf eine letzte einheitliche Ursache der Dinge schließe, ist damit auch das Wesen dieser Ursache noch nicht erkannt oder ein material bestimmter Begriff gefunden, der dies Wesen ausdrückt; ebenso wie wenn ein sinnlich wahrnehmbares Ding als erfüllter Raum oder erfüllte Zeit angesprochen wird, er damit noch nicht seinem inneren Wesen, sondern nur seiner Daseinsform, seiner Existenzweise nach bestimmt ist. (Es scheint auch, daß der Begriff der „Form" von Kant von den sinnlichen Formen, von Raum und Zeit her, erst auf die Verstandesbegriffe übertragen worden ist — vgl. Refl. 508: „Da es beim Sinnlichen Materie und Form gibt: soll nicht auch im Intellektuellen Materie und Form sein?" Es wird dann eine zweifache Form der Vernunft unterschieden: die logische Form des Allgemeinen und Besonderen und die reale Form des Grundes und der Folge [Realgrundes]. Man sieht, wie hier die Analogie mit den Formen der Sinnlichkeit dazu führt, den bloßen Form-, den bloßen Beziehungscharakter der reinen Verstandesbegriffe zu betonen.[1]) Die Sätze und Begriffe des reinen Verstandes, die in ihrem realen Gebrauch die Metaphysik im Unterschied und Gegensatz zur Naturwissenschaft begründen sollen, können damit offenbar auch diese metaphysische Wissenschaft von den Dingen an sich, d. h. unabhängig von ihrer sinnlichen Erscheinung, nicht vollenden, sondern nur ihre allgemeine Form festlegen, sie verhalten sich zur Metaphysik selbst etwa wie die Geometrie sich zur Wissenschaft von den den Raum erfüllenden Dingen verhält. Für eine vollendete Wissenschaft der Metaphysik aber fehlen nun die gegebenen Daten der Anschauung, über die die Naturwissenschaft in ihrem sinnlichen Gebiet verfügt, wollen wir sie entwickeln, so müssen wir die Grenzen der apodiktischen Gewißheit, die der Metaphysik eigentlich gesetzt sein müssen, überschreiten und uns in hypothetische Konstruktionen einlassen (de mundi IV, Anm. am Schluß). Daß sich Kant diese hypothetische Privatmetaphysik als eine spiritualistische Monadenlehre dachte, geht aus verschiedenen Äußerungen, die sich von den „Träumen" bis zur Kritik d. r. V. erstrecken, deutlich hervor.[2]

In dem Maß nun, als die Verstandesbegriffe zu rein formalen Begriffen werden, deren Hauptbedeutung nicht darin, daß sie selbst die wirklichen Dinge und ihre Beziehungen zueinander bezeichnen, sondern vielmehr in ihrer Anwendung auf die Gegenstände der Erfahrung besteht, mußte sich Kant das Problem aufdrängen, das in der Inauguraldissertation noch fehlt,

---

[1] In den Reflexionen der Zeit werden zum Teil die absoluten Verstandesbegriffe der Möglichkeit und Existenz (man denke auch an die „absolute Position" des einzig möglichen Beweisgrundes) von den Verhältnisbegriffen unterschieden (470, 528), an anderen Stellen aber werden die Verstandesbegriffe als reine Verhältnisbegriffe bezeichnet (513). Vgl. auch Adickes, a. a. O., S. 111.

[2] Vgl. hierzu B. Erdmann, Einleitung seiner Ausgabe der Reflexionen.

dem aber Kant dann zuerst in dem bekannten Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772 Ausdruck gibt: wie kommt es, daß die aus unserem Verstande stammenden Begriffe Bedeutung und Geltung für die gegenständliche, in unseren Empfindungen uns gegebene Welt haben? Kürzer: was gibt unseren Vorstellungen die Beziehung auf den Gegenstand?

2. Die kritische Problemstellung.

Es sind vor allem drei Punkte prinzipieller Bedeutung, in denen die Kritik der reinen Vernunft über die vorkantische Philosophie hinausgeht. Erstens die gänzliche und bewußte Überwindung der Auffassung, daß das Wahrnehmen ein verworrenes Denken sei, die grundsätzlich andere Bestimmung des Verhältnisses von Sinnlichkeit (gegebene Materie) und Verstand (gedachte Form der Erkenntnis). Zweitens der Begriff des Apriori der Sinnlichkeit, der Anschauungsform. Drittens die Idee der transzendentalen Methode, das Prinzip der Deduktion oder was dasselbe ist, der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis, für uns gegenständlicher Erfahrungserkenntnis.

Der erste Punkt betrifft im Grunde nur eine Konsequenz der Entwicklung, die die Philosophie schon in der kritischen Reaktion gegen die Wolffsche Ontologie genommen hatte. Schon in dieser Kritik spielte, wie man sich erinnert, eine bedeutende Rolle die Unterscheidung formaler und materialer Denkprinzipien. Es ist unmöglich aus dem Satz vom Widerspruch allein Wesen, Eigenschaften und Existenz der Dinge herzuleiten, denn der Satz vom Widerspruch ist ein rein formales Denkgesetz, das uns sagt ob vorgegebene Gedanken miteinander vereinbar sind, das über die formale Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Gedankensystems entscheiden kann, aus dem aber nicht ein inhaltlich bestimmtes Gedankensystem abgeleitet oder als gültig, als richtiges Abbild der Wirklichkeit nachgewiesen werden kann. Erkenntnisse können nicht „dem Inhalte nach analytisch entspringen" und ebenso kann kein Existentialurteil ein analytischer Satz sein, um Kants Ausdruck zu gebrauchen. So treten den nur formalen die materialen Grundsätze der Erkenntnis gegenüber, die aus jenen nicht ableitbar sind. Das Denken selbst bedarf solcher materialer Grundsätze, es bedarf gegebener Begriffe, aus denen es jene Grundsätze herleitet, es setzt ein Material, eine anderswoher gegebene Materie voraus, die durch das Denken lediglich geformt wird. Das Denken schafft nicht spontan Inhalte und Begriffe, sondern es verknüpft nur und verarbeitet gegebene Inhalte — mit dieser Trennung von gegebener Materie und durch den Verstand nur geschaffener Form dieser Materie nähern sich die Gegner Wolffs zugleich der Lockeschen Erkenntnistheorie, die natürlich auch nicht ohne Einfluß auf diese Entwicklung geblieben ist. Gehen wir nicht vom Denken, sondern von der Wahrnehmung aus: Die Inhalte der Wahrnehmung sind ihrer Materie nach stets gegeben, nicht durch Denken erschaffen. Wenn ich daher auch das gegebene Wahrnehmungsmaterial bis in seine letzten unterscheidbaren Elemente zerlege und auflöse, „Klarheit und

Deutlichkeit" an die Stelle der Verworrenheit setze, so komme ich damit über die Sphäre des sinnlich Gegebenen, des Phänomenalen niemals hinaus, ich komme durch die Zerlegung, die Klärung und Verdeutlichung niemals zu einem Punkt, wo ich das sinnlich Gegebene als solches los würde und an die Stelle der sinnlich gegebenen Inhalte (oder nach Analogie des sinnlich Gegebenen vorstellbarer Inhalte) etwas ganz anderes, seiner Natur nach Unvorstellbares, der Sphäre des reinen Gedankens Angehöriges träte. Es gibt klare und deutliche — in ihre letzten Elemente zerlegbare und durch sie definierbare — Phänomene und verworrene Phänomene, aber die klaren und deutlichen Phänomene sind keine Noumena, keine Gegenstände, die der reine Verstand ohne Zuhilfenahme der sinnlichen Vorstellung erdenken oder erkennen könnte. Man beachte indessen, wie schon innerhalb der Leibnizschen Schule diese Scheidung des Phänomenalen und Noumenalen mit vollster Schärfe von Gottfr. Ploucquet gegenüber Wolff (dessen Rationalismus er sonst so nahe steht) betont wird: Die Phänomena, so lehrt Ploucquet, „non erunt resolubilia in monades, sed in perceptiones sen ideas partiales",[1] die vorstellenden und kraftbegabten Monaden sind für den Leibnizianer Ploucquet das substanziell Wirkliche, während die ins Unendliche teilbare, der wahren Einheit entbehrende Materie keine substanzielle Wirklichkeit besitzt, sondern nur phänomenaler Natur ist, aber das kann nicht heißen, daß die körperlichen Phänomene verworren wahrgenommene Monaden, daß die Monaden die klar und deutlich erfaßten Elemente der Körperwelt wären. Zwischen der phänomenalen Körperwelt und der noumenalen Welt der Dinge an sich, der substanziellen Monaden besteht ein Unterschied des Wesens, nicht des Grades, beide bleiben ebenso wie ihre Erkenntnis, unverbunden einander gegenüber stehen.[2]

---

[1] Principia de substantiis et phaenomenis, § 259.

[2] Cassirer (Erkpr. II, S. 492ff.) zieht eine nicht uninteressante Parallele zwischen Ploucquet und Maupertuis. Sie zeigt, wie die Unterscheidung zwischen der bloßen Erscheinungswelt des Körperlichen und der von dieser Körperwelt wesensverschiedenen, von der Naturwissenschaft nie erreichbaren Welt der Dinge an sich in der Philosophie des 18. Jahrhunderts vor Kant sich an den verschiedensten Stellen einbürgert: bei Ploucquet in konsequenter Fortbildung Leibnizscher Gedanken und in kritischer Wendung gegen Wolff, bei Maupertuis im Anschluß an Locke und die idealistische Philosophie seiner Nachfolger, sowie an den von Newton ausgehenden Positivismus. Nur daß für den positivistisch beeinflußten Maupertuis die Welt der Dinge an sich im wesentlichen zu einer unerkennbaren Welt wird, während für den der Leibnizschen Schule anhängenden Ploucquet eine rationale Metaphysik der Dinge an sich, der Leibnizschen Monaden möglich bleibt. In der Metaphysik findet auch Ploucquet den gesuchten Halt gegen die drohende Konsequenz des Berkeleyschen Idealismus, zu der ihn sein phänomenalistischer Standpunkt gegenüber der Körperwelt zu führen droht: Ist der Körper ein bloßes Phänomen, kein ens per se existens, sondern ein ens, das einer vorstellenden einheitlichen Substanz zur Möglichkeit seiner Existenz bedarf, so ist er darum nicht ein bloßes Phantasma, denn die letzte Quelle der Phänomene liegt nicht in einer schöpferischen vorstellenden Kraft der endlichen vorstellenden Wesen, der individuellen Seelen, sondern in den „realen und schöpferischen" Vorstellungen Gottes. Denken wir uns die vorstellenden endlichen Wesen mit ihren Perzeptionen vernichtet, so bleibt darum doch die Körperwelt, denn es bleiben die entsprechenden

Gerade die scharfe Trennung von Form und Materie in der Erkenntnis, von formalen und materialen Grundsätzen, von denen die letzteren dann notwendigerweise das überwiegende Interesse in Anspruch nehmen, führt zu einer gewissen Grenze der Kantschen Philosophie: zu der Vernachlässigung der reinen Logik und ihrer Probleme, die hinter der Erkenntnistheorie weit zurücktritt. Die Logik ist die Wissenschaft, die im Grunde seit Aristoteles vollendet und im wesentlichen abgeschlossen ist. Die analytischen Sätze und der Satz vom Widerspruch, auf dem sie beruhen, schließen kein Problem mehr in sich, die Frage nach dem Grunde der Gültigkeit beginnt erst bei den synthetischen Sätzen, bei den materialen Prinzipien der Erkenntnis, oder was nun für Kant dasselbe bedeutet: bei den Sätzen, die nicht bloß für die von uns gedachten Begriffe, sondern für die Gegenstände der Wirklichkeit Geltung beanspruchen. Das Problem der objektiv gültigen Wahrheit, des objektiven „Seins" im allgemeinsten Sinn des Wortes, verschwindet hinter dem allein übrig bleibenden Problem der objektiven Wirklichkeit. Man beachte indessen, wie Kant hier übereinstimmt mit Locke und den englischen Philosophen (ebenso wie mit den Gegnern der Wolffschen Ontologie in der deutschen Philosophie), für die gleichfalls das eigentliche Problem erst mit der Erkenntnis der Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins beginnt, die reine Logik und ihre Prinzipien es nur mit den Begriffen in unserem Geiste mit bloßen Schöpfungen des Verstandes zu tun hat. Die entgegengesetzte Richtung nimmt in der kontinentalen Philosophie die Entwicklung vor allem in Malebranche und in Leibniz, dann aber auch in Spinoza und in Chr. Wolff, hier tritt überall der Versuch zutage, die Wirklichkeit in der Wahrheit (im Sein) und dementsprechend die Erkenntnistheorie in der reinen Logik zu verankern. Wir werden später sehen, wie diese letztere Tendenz verstärkt in der nach-Kantschen Philosophie wiederkehrt. (Am sichtbarsten tritt diese Voraussetzung der Logik natürlich in der Art zutage, wie die Tafel der Urteilsformen in der Kritik der r. V. einfach der formalen Logik entnommen wird.)

Der als prinzipiell, nicht mehr nur als graduell gefaßte Unterschied von Wahrnehmung und Denken fällt zusammen mit dem Unterschied des „Gegeben"- und „Gedachtseins", der Rezeptivität und Spontaneität. In der Wahrnehmung werden uns Inhalte gegeben, die als solche niemals Gegenstände des reinen Denkens sein oder werden können, umgekehrt die gedanklichen Formen, deren sich das jene Inhalte formende und gestaltende Denken bedient, können nie Inhalte der Wahrnehmung sein. Es war der Fehler der Leibniz-Wolffschen Philosophie, daß sie die Erscheinungen „intellektuierte", der Fehler Lockes, daß er die reinen Begriffe „sensifizierte". Ein schroffer Dualismus von Wahrnehmung und Denken ergibt sich damit:

Vorstellungen im Geiste Gottes bestehen. So kehrt Ploucquet von Leibniz in gewisser Weise zu Malebranche zurück, nur daß die an sich reale res extensa Malebranches, der die Vorstellungen im göttlichen Geist entsprechen sollen, in Wegfall kommt und als „reale" Körperwelt außerhalb unseres Bewußtseins nur die Ideen im göttlichen Geist übrig bleiben.

Die Rezeptivität des inhaltlich bestimmten Wahrnehmens und die Spontaneität des gedanklichen Formens sind die zwei in der Wurzel verschiedenen Arten oder Quellen der Erkenntnis. Die Termini „Rezeptiv" und „Spontan". Gegeben und Gedacht, charakterisieren sie in ihrer verschiedenen Eigenart als „Arten", die Redeweise, die gedankliche Form und gegebene Materie in der Erkenntnis unterscheidet, bezeichnet sie als verschiedene Quellen der Erkenntnis.

Die Art dieses Dualismus schließt nicht aus, sondern hat im Gegenteil die Konsequenz, daß die beiden Arten oder Quellen aufeinander angewiesen sind, nur miteinander vereinigt vollständige, fertige Erkenntnis, oder, wie wir dafür gleich sagen können: das fertige Urteil erzeugen können. Denn für Kant ist es ebenso selbstverständlich, wie für die ganze kontinentale Philosophie seit Leibniz (s. S. 272), daß alles Erkennen sich letzten Endes in Urteilen vollziehen muß („Wir können alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so daß der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann". Kritik d. r. V. Anal. I, 1). Sie gehören zusammen eben wie Form und Materie: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind", d. h. sie gewähren oder sind noch keine Erkenntnis eines Gegenstandes, noch keine Urteile, die wahr oder falsch sein können, sie müssen im Urteil auf einen Gegenstand bezogen, in diesem Sinn „gedacht", unter Begriffe gebracht werden, um zu Erkenntnissen zu führen. „Begriffe ohne Anschauungen aber sind leer" — eine Form ohne Inhalt, Weisen oder Arten der Verknüpfung ohne das Material, das in ihnen verknüpft werden soll, „Prädikate möglicher Urteile", aus denen erst durch Anwendung auf gegebene Gegenstände wirkliche Urteile werden.

Unser menschliches Erkennen ist auf dies Zusammenwirken jener beiden Erkenntnisquellen angewiesen. Wir sind angewiesen auf der einen Seite auf eine Mannigfaltigkeit gegebener einzelner Inhalte — alle Anschauung ist für uns eine Anschauung von Einzelnem und Gegebenem — auf der anderen Seite auf ein Denken, das diese gegebenen Inhalte unter allgemeine Begriffe bringt und so zu Prädikaten möglicher Urteile macht („Begriffe sind Prädikate möglicher Urteile") — alles Denken ist bei uns ein diskursives oder allgemeines Denken, das das intuitiv gegebene Einzelne (Mannigfaltige) unter allgemeine Begriffe zu fassen und mit ihrer Hilfe zu beurteilen sucht. Wir verfügen über keinen „intuitiven Verstand" und über keine „intellektuelle Anschauung", sondern nur über einen diskursiven (logischen) Verstand und eine Anschauung, die ihren Gegenstand in concreto, im einzelnen Beispiel darstellt, eben darum nur über ein Erkennen, bei dem das Denken sich auf vorangegangene Anschauung bezieht und nicht selbst Gegenstände schafft, einen intellektus ectypus, nicht archetypus. Von der Möglichkeit eines solchen nicht diskursiven Verstandes oder einer intellektuellen Anschauung können wir uns nicht einmal eine Vorstellung machen — ebenso wie von der möglichen „gemeinsamen Wurzel", aus der die 2 Stämme unserer Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, vielleicht entspringen mögen. In beiden Fällen bleibt diese „Möglichkeit" für uns etwas rein Negatives.

Untersuchen wir nun den Ursprung der in unsere Erkenntnis überhaupt eingehenden „Begriffe", so kann dieser Ursprung in der einen und in der

anderen Quelle, in der Wahrnehmung und im Denken zu suchen, die Elemente unserer Erkenntnis können „ästhetisch“ und „logisch“ sein. Das Wort „Begriff“ ist dabei in jenem allerallgemeinsten Sinn genommen, in dem einfach jedes sinnvolle Wort als solches ein Begriff für uns ist, jenem Sinn, dessen sich auch Kant unbedenklich bedient, wenn er z. B. Raum und Zeit „Begriffe“ nennt, obgleich die Absicht der transzendentalen Ästhetik dahin geht, zu beweisen, daß Raum und Zeit „Anschauungen“ und eben nicht „Begriffe“ nämlich im engeren Sinn des Wortes — Erkenntniselemente, die dem Verstande entspringen — sind. Dem Verstande, dem reinen Denken entspringt nun zunächst, wie wir bereits wissen, die Form der Allgemeinheit in unserer Erkenntnis: Allgemeines und nur Allgemeines kann gedacht, Einzelnes und nur Einzelnes angeschaut werden. Alle unsere Begriffe, sofern sie allgemeine Begriffe sind, entstammen der Quelle des Verstandes. Mit dem Allgemeinen als solchen, den Verhältnissen des Allgemeinen und Besonderen hat es daher die reine Logik zu tun. Allgemein aber sind nur die Begriffe in unserem Verstande, die Schöpfungen unseres Denkens als solche, nicht die Gegenstände, die Objekte, auf die unser Erkennen letzten Endes abzweckt. Der allgemeine Begriff als solcher gibt sich nicht als Abbild eines objektiv Existierenden, er erhebt keinen Anspruch auf objektive Geltung; oder die allgemeine Logik, die es mit dem allgemeinen Begriff als solchem zu tun hat, scheidet sich von der transzendentalen Logik, die die dem reinen Denken entstammenden Elemente unserer Erkenntnis untersucht, sofern sie den Anspruch erheben, gegenständliche Geltung zu haben. Die Frage der Transzendentalphilosophie, der Kritik d. r. V. geht ausschließlich auf diese objektiv gültigen, auf die dem reinen Denken entspringenden Erkenntniselemente, in denen wir zugleich Eigenschaften der Gegenstände zu erkennen meinen. Ihnen gegenüber ergibt sich von selbst die dreifache Frage: 1. Gibt es überhaupt dergleichen Begriffe des reinen Verstandes? 2. Wie können wir sie in systematischer Vollständigkeit darstellen? Endlich 3.: Wie können wir unser Recht erweisen, diese Begriffe, die unserem Denken entstammen, also subjektiven Ursprungs sind, als objektiv gültig zu betrachten — das Problem der Deduktion. Die erste Frage kann durch Beispiele beantwortet werden, von denen das nächstliegende das Beispiel der Kausalität ist — Kausalität kann nur gedacht, nicht angeschaut werden, gleichwohl behaupten wir, daß es so etwas wie Ursache und Wirkung in der Welt der Dinge gibt. Diese Schwierigkeit hatte schon Hume gesehen, aber er hatte das Problem der Deduktion nicht lösen können, sondern die objektive Gültigkeit des Kausalbegriffs für eine Art Illusion erklärt. Bei Kant setzt die Lösung des Deduktionsproblems die Ableitung der reinen Verstandesbegriffe aus den Urteilsformen, also die Beantwortung der zweiten Frage voraus: Erst das allgemein gestellte Humesche Problem weist uns den Weg zur Begründung der objektiven Gültigkeit der Kategorien und damit zur Überwindung des Humeschen Skeptizismus.

Wenden wir uns von den Elementen unserer Erkenntnis zu den Erkenntnissen selbst, von den Begriffen zu den Urteilen, so wiederholt sich dieselbe

Unterscheidung und Fragestellung. Der „Ursprung" unserer Urteile, jetzt genauer gesprochen: nicht der Ursprung der in sie eingehenden Begriffe, sondern der Ursprung des Urteils selbst, der Verknüpfung der Begriffe im Urteil, kann ebenfalls in der einen und der anderen Quelle unserer Erkenntnis, in der Wahrnehmung und im Denken legen. In der Wahrnehmung liegt der Ursprung aller empirischen Urteile, im reinen Denken der Grund der logischen Axiome, d. h. des Satzes vom Widerspruch, und dann mit dem Satz vom Widerspruch aller analytischen Urteile als solcher. Der Geltungsbereich dieser logischen Axiome und der auf sie gegründeten analytischen Sätze aber erstreckt sich wiederum nur auf unsere Begriffe, nicht auf die Welt der Objekte, bzw. auf diese Objekte nur, sofern sie unter unseren allgemeinen Begriffen stehen. Drei Momente kennzeichnen den analytischen Satz, aber diese drei Momente bedingen sich gegenseitig: daß seine Begründung rein durch die Berufung auf den Satz des Widerspruchs gegeben werden kann — daß er nur für Begriffe, nicht für Gegenstände gilt — daß er unsere Erkenntnis nicht erweitert, sondern nur wiederholt, was in unseren Begriffen schon gedacht, enthalten ist; der Satz vom Widerspruch sagt im Grunde nur aus, daß was von einem allgemeinen Begriff, auch von den Gegenständen gilt, die unter diesen allgemeinen Begriff fallen. Man beachte, daß die Einteilung der Urteile in analytische und synthetische nicht eigentlich die fertigen Urteile ihrem Inhalt, sondern der Art ihrer Begründung nach betrifft. Daraus ergibt sich von selbst, daß ein und dasselbe „Urteil" — wir werden besser sagen: ein und derselbe Satz — analytisch und synthetisch sein kann, je nach der Art, wie ich es begründe. Bediene ich mich nur der alten Definition, die den Körper als res extensa bezeichnet, so ist der Satz, daß alle Körper schwer sind, synthetisch, nehme ich dagegen die Eigenschaft der Schwere als Merkmal in die Definition des Körpers auf, so wird „derselbe" Satz analytisch. Er ist aber freilich auch nicht mehr dem Sinn nach „dasselbe" Urteil wie vorher, denn er enthält jetzt nur noch eine Aussage über das, was ich definitorisch in den Begriff des Körpers hineingelegt habe und fordert, um zu einem Urteil über die Wirklichkeit zu werden, noch einen weiteren Nachweis: daß es Dinge, wie ich sie jetzt durch meinen Begriff des Körpers definiert habe, wirklich gibt und andererseits, daß es ausgedehnte und nicht schwere Dinge in der realen Welt der Objekte nicht gibt. Der bekannte Vorwurf, der Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile sei ein fließender, trifft daher Kant nicht, bzw. über das, was an dieser Unterscheidung fließend ist, ist sich Kant zweifelsohne klar gewesen.[1]

---

[1] Dem Vorwurf entspricht der andere, den gleichfalls namentlich Paulsen gegen Kant erhebt: er habe nur die synthetischen Urteile a priori, nicht auch die a posteriori, deren, wenn auch nur wahrscheinlich Geltung doch auch ein Problem einschließt, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Das Problem der relativen Allgemeinheit der empirischen Sätze ist gelöst, wenn das der absoluten Geltung der Grundsätze des reinen Verstandes gelöst ist: Das Kausalgesetz ist der Obersatz jedes einzelnen Kausalurteils in einem Schluß, dessen Untersatz in einer Erfahrungstatsache besteht.

Der eigentliche Gegenstand der kritischen Untersuchung sind danach die „synthetischen Urteile a priori des reinen Verstandes", die für die gegenständlich-wirkliche Welt, nicht bloß für unsere Begriffe geltenden Urteile, deren Ursprung nicht in der Erfahrung, sondern im Denken, in unserem Verstande liegt. Bezüglich ihrer wiederholen sich die drei Fragen, die gegenüber den reinen Begriffen gestellt waren: Gibt es überhaupt solche Urteile? Wie versichern wir uns des Systems ihrer vollständigen Ableitung und Darstellung? Wie erweisen wir unser Recht, Sätze, deren Ursprung in unserem Verstande liegt, als gültig für die Welt der Dinge hinzustellen — oder kürzer: Wie beweisen wir die Gültigkeit jener Urteile? Beispiele wie das des Kausal- oder Substanzgesetzes beantworten die erste Frage, das an die Kategorientafel sich anlehnende System der Grundsätze des reinen Verstandes die zweite. Was endlich die Deduktion, den Beweis der Grundsätze angeht, so kann dieser zwar freilich, da es sich um „Grundsätze" handelt, nicht weiter „objektiv" geführt werden, d. h. die zu beweisenden können nicht aus noch höheren und allgemeineren Urteilen hergeleitet werden. Aber jener Charakter als virtuell, wenn auch nicht aktuell angeborner Grundsätze überhebt uns darum doch nicht der Notwendigkeit, überhaupt einen Beweis, eine Begründung ihrer Gültigkeit zu fordern und zu suchen: auch angeborene Sätze können erschlichen, irrtümlich sein, das Angeborensein, das durch den Verstand Geschaffensein ist an sich kein Wahrheitsbeweis. Mit diesem Gedanken scheidet Kant seinen Weg ebensowohl von der metaphysischen Begründung der Erkenntnistheorie, die die letzten Prinzipien der Erkenntnis schließlich in der Wahrhaftigkeit Gottes, der sie unserem Verstande anerschaffen habe, verankerte, wie von der psychologischen Begründung, die Evidenz und in der Natur unseres Verstandes liegenden Zwang an die Wahrheit eines Satzes zu glauben ohne weiteres einander gleich setzte. Der Beweisgrund jener synthetischen Sätze des reinen Verstandes aber kann weder in den rein logischen Prinzipien des Satzes vom Widerspruch und der Identität (sonst wären sie analytisch) noch in der Erfahrung liegen, er muß ein „Drittes" sein, wir bedürfen eines Dritten, auf das wir uns in jenem Beweise berufen müssen. Dieses „Dritte" müssen wir suchen.

Endlich aber schiebt sich nun zwischen die empirischen Begriffe und die Begriffe des reinen Verstandes oder die begrifflichen Formen, die zugleich den Anspruch erheben, Formen der Dinge zu sein, eine dritte Gruppe ein: die reinen Anschauungsformen, die apriorischen Begriffe der Anschauung, und ebenso zwischen die empirischen Urteile und die Grundsätze des reinen Verstandes die „synthetischen Sätze a priori der Anschauung". Wir wissen bereits welchem gedanklichen Motiv diese dem Kantschen Denken eigentümliche dritte Gruppe von Urteilen und Begriffen — Erkenntnisse und Erkenntniselemente, deren Ursprung in der Anschauung liegt, in der Rezeptivität, nicht in der Spontaneität, im Gegebenen, nicht im Denken, und die doch a priori, keine Erfahrungsbegriffe und Erfahrungsurteile sind — entspringt: Es ist die Einsicht in die Sonderstellung der Begriffe des Raumes

und der Zeit und der Urteile der Mathematik, von der im vorigen Abschnitt die Rede war. Raum und Zeit sind keine „diskursiven“ Begriffe, sondern — der eine Raum und die eine Zeit — individuelle Gegenstände: schon dadurch zeigt sich, daß sie der anschaulichen, nicht der begrifflichen Seite unseres Erkenntnisvermögens zugehören, was durch die genauere Analyse der Eigenschaften des Raumes (rechts und links, Urteile der Geometrie) und unserer Erkenntnis derselben bestätigt wird. Auf der anderen Seite sind Raum und Zeit keine empirischen Begriffe, denn Raum und Zeit sind keine von den auf empirischem Wege erkannten Dingen abhängige Bestimmungen, sondern — der absolute Raum und die absolute Zeit Newtons — notwendige Bedingungen, die der Existenz der Dinge zugrunde liegen, apriorische Formen, deren Erkenntnis der Erkenntnis der Dinge logisch voraufgeht, was wiederum durch die strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit der geometrischen Sätze bestätigt wird. Von einem Begriff zu reden, der der Rezeptivität der Anschauung, dem Gegebenen entstammt und doch ein Begriff a priori ist, der allem einzelnen Gegebenen, allem empirisch Wahrgenommenen vorhergeht, das scheint zunächst ein Widerspruch zu sein, aber dieser Widerspruch löst sich durch den Gedanken, daß es ein anschauliches Vorstellen gibt, das allem mit bestimmtem, wechselndem, empirisch bestimmten Inhalt erfüllten Wahrnehmen vorhergeht und dem alles Wahrnehmen gemäß sein muß, daß wir mit Hilfe dieses Vorstellens Begriffe a priori, d. h. ohne uns auf vorangegangene Wahrnehmung stützen zu müssen, in der Anschauung realisieren oder „konstruieren“ können. Aus diesen in der Anschauung realisierten, aus der Konstruktion der Begriffe fließt die mathematische Erkenntnis. Indem Kant so durch die Lehre vom Apriori der Anschauung der eigenartigen Stellung des Raumes und der Zeit und der mathematischen Erkenntnis gerecht zu werden sucht, zerstört er die Idee der „mathematischen Methode“, wie sie seit Descartes in der kontinentalen Philosophie angestrebt wurde: Es ist unmöglich Gegenstände, die nicht, wie die Begriffe der Mathematik, anschaulich konstruierbar sind, nach mathematischer Methode zu erkennen; auf der anderen Seite sichert er aller Skepsis gegenüber die Geltung der Mathematik nicht nur für eine Welt willkürlich geschaffener Begriffe, sondern für die Gegenstände der gegebenen Wirklichkeit, die sich der Form der Anschauung gemäß erweisen müssen.

Den synthetischen Urteilen und den Begriffen a priori der Anschauung gegenüber müßten sich nun dieselben Fragen wiederholen, die gegenüber den Begriffen und Urteilen des reinen Denkens gegenüber gestellt waren: die Frage nach der systematisch vollständigen Darstellung und nach der Deduktion. Allein eben der Umstand, daß der Ursprung dieser apriorischen Faktoren der Erkenntnis im Gegebenen liegt, macht hier eine systematische Ableitung und Deduktion unmöglich. Nur als tatsächliche Form unserer Anschauung lassen sich Raum und Zeit an den von uns allein vorstellbaren Inhalten aufweisen, ebenso wie sich ja auch die Gültigkeit der mathematischen Sätze nur mit Hilfe der anschaulichen Konstruktion der betreffenden Begriffe beweisen läßt. Dieses Haften des Beweises und Nachweises am Gegebenen (wenn

auch in der reinen Vorstellung, nicht in der empirisch-wirklichen Wahrnehmung Gegebenen) gibt Raum und Zeit und ihrer Geltung, ihrer Realität jene bloße Tatsächlichkeit, die sie für Kant zu spezifisch menschlichen Anschauungsformen macht: Es bleibt eine Anschauung, auch bei unserer diskursiven Art der Verstandeserkenntnis, denkbar, die von diesen Formen frei wäre. Damit sind auch Raum und Zeit nicht im eigentlichen Sinn deduzierbar, wie die Kategorien. (Umgekehrt: die in der Philosophie nach Kant sofort geforderte Deduktion von Raum und Zeit bringt sie in die Nähe der Kategorien und hebt den spezifischen Unterschied von Anschauungs- und Denkformen auf — wie uns auch besonders das Beispiel des Neukantianismus in unserer Zeit zeigt.)

3. Die Deduktionen der Kategorien und Grundsätze.

Mit dem Gedanken, daß alle unsere Begriffe Prädikate möglicher Urteile sind, daß sie nur Sinn und Wert für die Erkenntnis dadurch gewinnen, daß der Verstand durch sie urteilt, ist im Grunde der Weg schon gewiesen, der zur Ableitung der Kategorien aus der Urteilstafel hinführt. Lassen wir aus den Urteilen das empirische Material fort, bringen wir die noch übrigen Unterschiede der Urteilsformen auf Begriffe, so sind die so gewonnenen Begriffe erstens nicht-empirisch, sie sind zweitens gleichwohl für unsere Erkenntnis notwendig, also a priori, sie sind drittens Begriffe des Verstandes, keine Anschauungen, sie enthalten endlich das vollständige System dieser verschiedenen unserer Erkenntnis wesentlichen apriorischen Begriffe des reinen Verstandes, vorausgesetzt, daß die Tafel der Urteilsformen vollständig ist, d. h. alle Verschiedenheiten enthält und aufzählt, die dem Urteil noch eignen können, abgesehen vom empirischen Material.

Was das Problem der Deduktion angeht, so ist es die notwendige Konsequenz der scharfen Trennung von Materie und Form, gegebenem Inhalt und gedachtem, dem reinen Verstande entspringenden Begriff, Begriffen apriorischen und aposteriorischen Ursprungs. Wenn der Begriff der Einheit, der Kausalität, der Notwendigkeit aus mir und meinem Denken stammt, wie komme ich dann dazu, diesem Begriff objektive Gültigkeit, Geltung für die Welt der Dinge zuzusprechen, zu behaupten, daß die Gegenstände selbst Eines und Vieles sind, als Substanzen aufeinander wirken, in notwendigen Zusammenhängen stehen? Die prinzipielle Überlegung, durch die Kant das Deduktionsproblem löst, ist bekannt: Die empirischen Begriffe haben objektive Gültigkeit, weil sie uns durch den Gegenstand gegeben, durch ihn erst möglich gemacht werden, das trifft bei den apriorischen Begriffen nicht zu; nehmen wir aber umgekehrt an, durch sie komme erst der Gegenstand zustande, ihre Anwendung mache erst den Gegenstand möglich, so ist damit unser Recht, den Kategorien gegenständliche Gültigkeit zuzuschreiben gleichfalls erwiesen. Es muß also gezeigt werden, daß Gegenstände für unser Bewußtsein erst zustande kommen durch das der Kategorien sich bedienende, in Urteilen zum vollständigen Ausdruck kommende Denken. In dem Brief an Marcus

Herz vom 21. Februar 1772 hatte Kant diese Frage: Auf welchem Grunde beruht die Beziehung der Vorstellung in uns auf den Gegenstand außer uns? zum erstenmal aufgeworfen und diese Beziehung für verständlich erklärt bei einem Verstand, der nur mit empirischen, durch den Gegenstand gegebenen Vorstellungen und bei einem schöpferischen intellectus archetypus, der eben die Gegenstände nach seinen Begriffen sich richten läßt oder schafft. Es bedurfte nur noch der weiteren Wendung, daß unser Verstand in einem gewissen Sinn ein solcher intellectus archetypus ist, insofern er durch sein Denken freilich nicht reale Gegenstände an sich, aber ein Bewußtsein von Gegenständen schafft oder, was dasselbe besagt, daß für uns Gegenstände nur da sind, insofern sie für unser Bewußtsein da sind und daher die Bedingungen, unter denen etwas allein als Gegenstand erkennbar wird, auf gleicher Stufe stehen mit den Bedingungen, die einen Gegenstand dem Dasein nach möglich machen, um zu der kritischen Lösung des Deduktionsproblems zu kommen.

Die Deduktion der Kategorien ist bekanntlich in der 2. Auflage der Kritik von Kant gänzlich umgearbeitet worden. Daß sie ihn in der ursprünglichen Auffassung nicht voll befriedigte, sehen wir schon aus der Vorrede zur 1. Auflage: sie war ihm offenbar zu psychologisch geworden, weshalb er sie auch als „subjektive" Deduktion bezeichnet. Sie analysiert psychologisch den Weg der Erkenntnis eines Gegenstandes und entwickelt die im Verstande liegenden Bedingungen dieser Erkenntnis. Das sieht aus wie eine hypothetische Erschließung psychischer Ursachen, wie ein Stück aus einer hypothetischen psychologischen Konstruktion. In der Tat meint Kant, daß dieser Vorwurf nicht zutrifft, es handelt sich nicht um mit hypothetischen Elementen vermengte empirische Psychologie, sondern um eine transzendentalpsychologische Untersuchung, die den Erkenntnisprozeß mit Rücksicht auf die in ihm steckenden transzendentalen Bedingungen ohne die gegenständliche Erkenntnis nicht möglich wäre, analysiert. Aber er gibt die mißverständliche Fassung der Deduktion der 1. Auflage zu und verweist den hier Unbefriedigten auf die „objektive" Deduktion des „Übergangs zur transzendentalen Deduktion der Kategorien", die den Grundgedanken der Deduktion bereits enthalte. Dieser Übergang spricht indessen nichts weiter aus, als den oben schon zitierten Satz, daß Bedingungen, unter denen allein Gegenstände erkannt werden können, für uns Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände selbst und damit in Ansehung ihrer a priori bestimmend sein müssen. Anschauung und Begriffe, Gegebensein eines Mannigfaltigen und Verknüpfbarkeit desselben im Urteil sind die Bedingungen der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis, also sind die Kategorien, die Formen der Verknüpfung im Urteil, ebenfalls solche Bedingungen, unter denen allein ein Gegenstand gedacht werden kann. In erweiterter Form begegnet uns der Gedanke in der Deduktion der 2. Auflage: Die Behauptung, daß alles Urteilen ein Verknüpfen zur Einheit ist, wird hier auch in umgekehrter Form aufgestellt: alle Verbindung zur Einheit ist Sache des Verstandes, des Denkens, Verbindung kann nicht gegeben, sondern nur gedacht werden, gegeben kann nur ein an sich zerstreutes Mannigfaltiges sein.

Schon wenn wir uns dieses Mannigfaltigen als eines Mannigfaltigen, einer Summe, eines Aggregats bewußt werden, üben wir eine denkende Synthesis, die zugleich das mannigfaltige Gegebene unter einen Begriff ordnet, als in diesem Begriff zusammengehörig erkennt oder als in dieser Hinsicht ein und dasselbe wiedererkennt (Synthesis der Rekognition). Dieses unter denselben Begriff befassen, in ihm identisch setzen oder zur Einheit verbinden aber geschieht eben im Urteil. Wie jedes Urteil eine Verknüpfung, so ist jede Verknüpfung eines Gegebenen zur Einheit ein Urteil. Die Auffassung des Denkens als des Formens eines gegebenen Materials ist in die letzte Konsequenz entwickelt.

Im Mittelpunkt der Deduktion stehen zwei Gedanken: erstens der Nachweis, daß ohne die Verknüpfung durch das Urteil, also ohne die Anwendung der Kategorien, das Mannigfaltige der Anschauung für das Bewußtsein ohne Objekt, ohne Beziehung auf einen Gegenstand, daß es nur ein „blindes Spiel von Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum" anstatt Erscheinung einer gegenständlich-realen Welt für uns sein würde — und zweitens der Nachweis, daß es ebenso in einem solchen blinden Spiel von Vorstellungen oder „Gewühl" von Empfindungen kein Selbstbewußtsein, kein identisches, „stehendes und bleibendes Ich" für unser Erleben geben würde. In der denkenden Verknüpfung des gegebenen Mannigfaltigen entsteht auf der einen Seite das Objekts-, auf der anderen Seite zugleich das Subjektsbewußtsein; das Subjektsbewußtsein, das Bewußtsein eines identischen, beharrlichen Ich im Wechsel der Vorstellungen entsteht nur im Akt des Denkens und ebenso entsteht nur in demselben Akt des denkenden Erkennens das Bewußtsein des einen identischen Gegenstandes, der im Wechsel der Erscheinungen beharrt. So sind die Kategorien die Formen der Einheit des „Ich denke", der transzendentalen Apperzeption, die Bedingungen dieser Einheit und zugleich der Einheit des Gegenstandes. Dieser Gedankengang wird in der 1. Auflage der Kritik im Verlauf einer psychologischen Analyse und Zergliederung des Erkenntnisvorgangs entwickelt, er tritt uns in der 2. Auflage in mehr abstrakt logischem Gewande entgegen, dafür fügt die 2. Auflage vom Paragraphen 26 an eine mehr ins Spezielle gehende Deduktion der einzelnen Kategorien an, die aber eben damit unvermeidlicherweise bereits in das Gebiet der Deduktion der Grundsätze, der Kategorien einschließlich ihres Schemas oder der Kategorien in ihrer Anwendung auf das Mannigfaltige unserer Anschauung, auf das Mannigfaltige der Erfahrung übergreift.

Die Untersuchung des Erkenntnisprozesses in der 1. Auflage der Kritik ist eine transzendental-psychologische — d. h. sie zergliedert den Erkenntnisprozeß mit Rücksicht auf die in ihm liegenden transzendentalen Faktoren oder Bedingungen, die notwendig sind, damit eine Erkenntnis eines Gegenstandes zustande kommt. Erste Vorbedingung aller gegenständlichen Erkenntnis ist das Gegebensein eines Mannigfaltigen der Anschauung, die „Synopsis durch den Sinn". Dieses Mannigfaltige aber muß zweitens mit Bewußtsein aufgefasst und durchlaufen, „apprehendiert" werden, es muß

eine Synthesis der Apprehension stattfinden und da ohne diese Apprehension offenbar niemals eine Erkenntnis eines Gegenstandes zustande kommen kann, dürfen wir von einer solchen Synthesis als Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis oder von einer „transzendentalen Synthesis der Apprehension“ sprechen, ohne die nicht einmal die reinen Anschauungen, die Vorstellungen des Raumes und der Zeit für uns zustande kommen würden. Mit der Synthesis der Apprehension aber muß sich notwendigerweise die der Reproduktion verbinden: würden wir bei der Auffassung der Teile einer geraden Linie bei jedem folgenden Teil die vorangehenden wieder vergessen haben und nicht reproduzieren können, so würden wir niemals zur Erkenntnis der geraden Linie gelangen. Sprechen wir psychologisch, so ist das Mannigfaltige der Anschauung dasjenige, was der „Sinn“, Apprehension und Reproduktion dasjenige, was die „Einbildungskraft“ zur Erkenntnis eines Gegenstandes beiträgt. Die Tätigkeiten also, die in der Sprache und Begriffsbildung der Psychologie der Einbildungskraft zugeschrieben werden, erweisen sich als Tätigkeiten, die beim Aufbau eines Gegenstandes für unser Bewußtsein selbst mit beteiligt sind und notwendig beteiligt sind: der Gegenstand ist nicht etwas „durch den Sinn“ fertig Gegebenes, sondern etwas bei dem mit dem „Sinn“ die „Einbildungskraft“, mit dem Gegebenen das Apprehendieren und Reproduzieren zusammenwirken muß, sonst würde das gegebene Mannigfaltige uns nicht einmal als ein solches, als ein mannigfaltiges Gegebenes, zum Bewußtsein kommen.

Aber auch bei Apprehension und Reproduktion dürfen wir noch nicht stehen bleiben. Wenn wir die einzelnen Teile der Linie wahrnehmend durchlaufen und uns bei jedem Teil der ihm voraufgehenden erinnern, dabei aber der jetzt aufgefaßte und der erinnerte Teil für unser Bewußtsein einfach nebeneinander stehen bliebe, ohne daß das verbindende Bewußtsein einer bestimmten Zusammengehörigkeit — das Bewußtsein, daß sie *Teile einer und derselben Linie* sind, daß in ihnen ein *identischer Gegenstand* vorhanden ist — so würde auch aus Apprehension und Reproduktion noch keine gegenständliche Erkenntnis entstehen. Die aufgefaßten und reproduzierten Inhalte müssen als Glieder desselben Gegenstandes wiedererkannt, rekognosziert werden. Und hier ist es notwendig, „sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines *Gegenstandes* der Vorstellungen *meine*“. Wir unterscheiden von unseren Vorstellungen den Gegenstand, der in diesen Vorstellungen von uns erkannt wird. Suchen wir diesen Gegenstand selbst, *an sich*, unabhängig von unseren auf ihn bezogenen Vorstellungen zu erfassen, so bleibt ein bloßes X übrig — alles, was wir von dem Gegenstand erkennen und aussagen können, erschöpft sich eben in unseren Vorstellungen, darum muß der nicht-empirische, d. i. transzendentale Gegenstand, der den Erscheinungen in unserem Bewußtsein korrespondiert als unerkanntes und unerkennbares X übrig bleiben. Aber in eben diesem X denken wir doch noch ein Weiteres: den Einheitspunkt, auf den wir die Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen beziehen und der eben damit diese Mannigfaltigkeit von Er-

scheinungen aneinander bindet, ihr Zusammen als ein notwendiges oder allgemein gesetzmäßiges Zusammen darstellt. Diese Einheit des bestimmten Gegenstandes, zu der wir die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen verbinden, setzt zugleich jederzeit einen und denselben Begriff voraus, unter den wir jene Mannigfaltigkeit befassen: wir erkennen die Linie in ihren einzelnen Teilen als diesen bestimmten Gegenstand, indem wir uns der Zusammengehörigkeit der einzelnen Linienelemente nach einer allgemeinen Regel bewußt werden; wir erkennen ein Ausgedehntes, Geformtes, Hartes, Schweres als „Körper", indem wir diese Wahrnehmungsinhalte nach einem allgemeinen Gesetz verbunden denken. So ist es die „Rekognition im Begriff", das Wiedererkennen des einzelnen Inhalts als mit anderen einem und demselben allgemein begrifflich fixierbaren Zusammenhang angehörig, die das Objektsbewußtsein als solches erst entstehen läßt. Wie die Apprehension und Reproduktion die Funktion der „Einbildungskraft", so ist die Rekognition diejenige des „Verstandes", der das einzelne Gegebene unter allgemeine Begriffe faßt und mit Hilfe dieser allgemeinen Begriffe urteilt. Der Verstand aber in seiner Synthesis der Rekognition bestimmt und regelt auch die Tätigkeit der Einbildungskraft, die Richtung der Apprehension und Reproduktion: Der uns bekannte Begriff des Körpers „macht bei der Wahrnehmung von Etwas außer uns die Vorstellung der Ausdehnung und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt usw. notwendig", d. h. er gibt unserer reproduzierenden Einbildungskraft die Richtung auf diese Vorstellung; der Begriff des bestimmten Gegenstandes gibt uns gleichsam den Faden, an dem wir apprehendierend die einzelnen Wahrnehmungsinhalte aufreihen.

Schließlich fügt sich hier nun der letzte Punkt an. Allen Inhalten der inneren und äußeren Wahrnehmung gegenüber, die uns gegeben sind, haben wir das Bewußtsein, daß sie einem und demselben Bewußtsein, demselben einen beharrlichen und identischen Ich angehören. Ist dieses Selbstbewußtsein schon notwendigerweise mit dem bloßen Gegebensein einer Mannigfaltigkeit von Inhalten, mit der Synopsis durch den Sinn verbunden? Offenbar nicht: Eine Mannigfaltigkeit von Inhalten können wir uns auch an eine Mehrheit von Bewußtseinen, von Ichen verteilt denken, ohne daß wir damit die Mannigfaltigkeit von gegebenen Inhalten selbst aufgehoben hätten. Aber auch die Synthesis der Apprehension und Reproduktion fordert noch kein Bewußtsein eines einheitlichen Ich, von dem diese Synthesis ausgeht: solange es sich nur um eine Aufreihung von einzelnen Inhalten handelt, seien diese Inhalte nun Wahrnehmungsinhalte oder auch Erinnerungsbilder, können wir dieses Außereinander von Inhalten in Gedanken immer noch auf eine Mehrheit von Bewußtseinen verteilen. Das bloße Empfinden, Wahrnehmen und sich Erinnern, die Synopsis durch den Sinn und die Synthesis durch die Einbildungskraft fundieren für sich allein noch kein einheitliches Selbstbewußtsein, wie sie für sich allein noch kein Gegenstandsbewußtsein schaffen, sie sind noch nicht die zureichende Bedingung der objektiven und der subjektiven Einheit des Bewußtseins. Anders steht es erst, wenn wir zur Synthesis der Rekognition

kommen. Sobald wir einer Reihe von Inhalten gegenüber das sie umschließende übergreifende Bewußtsein des einen identischen Gegenstandes haben, dem sie angehören, das Bewußtsein dieser Identität in der Mannigfaltigkeit, das Bewußtsein, in dem wir ein Mannigfaltiges zugleich als begrifflich in bestimmter Hinsicht Identisches begreifen und beurteilen: sobald müssen wir auch das Bewußtsein haben, daß dieses Mannigfaltige von einem und demselben Bewußtsein erfaßt und begriffen ist. Es kann kein gedanklicher Zusammenhang als solcher entstehen oder gedacht werden, ohne daß die Gedanken von einem und demselben „ich denke" „begleitet" sind. Gedanken, die an verschiedene Bewußtseine verteilt gedacht werden, können nie einen begrifflichen Zusammenhang ergeben. Also entsteht das Objektsbewußtsein in untrennbarer Korrelation mit dem Selbstbewußtsein und umgekehrt, ich kann keinen Gegenstand erkennen ohne das Bewußtsein zu haben, daß diesem Gegenstand mein ihn erkennendes Ich gegenübersteht, ich kann mir meines Selbst nicht bewußt werden, ohne mir ein Objekt, meinem identisch im Wechsel der Wahrnehmungen beharrenden Ich ein ebenso beharrendes Objekt gegenüberzusetzen. Das Ichbewußtsein aber ist allemal das Bewußtsein eines „ich denke", in der begrifflichen, urteilenden, gedanklichen Synthesis entsteht das Subjekts-, wie das Objektsbewußtsein, seine Einheit ist die Einheit der „Apperzeption", die danach die letzte und höchste transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ist.

Es wäre an sich denkbar, daß sich das Mannigfaltige der Anschauung nicht zur Einheit der Apperzeption zusammenschließen, nicht mit Hilfe der Kategorien beurteilen und gedanklich bearbeiten ließe (daß es keine „Affinität" besäße). In gewissem Sinn ist es eine reine Tatsache, ein „Zufall", daß das Gegebene sich auch gedanklich unter Gesetze bringen läßt, daß „Erfahrung" möglich ist, eine Tatsache, für die wir die Gründe ihrer Möglichkeit suchen, wie wir es bei der Tatsache der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft tun. Wenn Erfahrung in diesem Sinn aber nicht möglich wäre, so würde das Mannigfaltige erstens nicht als eine Welt von Gegenständen, zweitens aber auch nicht als Mannigfaltiges für ein und dasselbe denkende Ich oder Bewußtsein erscheinen, die Einheit des Ich wäre ebenso wie die des Gegenstandes aufgehoben. Auch in diesem Sinn würde das entstehende Bewußtsein „weniger als ein Traum" sein. Umgekehrt: soll ein „ich denke" in der Mannigfaltigkeit der gegebenen Inhalte entstehen, so müssen diese Inhalte auch die „Affinität" besitzen, die sie für mein Bewußtsein zu einer gegenständlichen Welt und zu einer Erfahrung zusammenschließt. An dieser Stelle zeigt sich am deutlichsten, wie die Methode der Kantschen Deduktion zu einer teleologischen Betrachtung führt, die bereits nahe an die teleologische Konstruktion Fichtes heranführt: welche Bedingungen müssen erfüllt werden, damit das Bewußtsein zugleich ein Selbstbewußtsein ist? Ferner: Objekts- und Subjektsbewußtsein entstehen als Correlata im Erkenntnis-, genauer im Denkprozeß. Darin liegt eine Verselbständigkeit des Denkprozesses gegenüber Subjekt und Objekt, die zu den bloßen Endpunkten der Linie dieses Prozesses

werden, deren letzte Konsequenz von Hegel gezogen wird. (Das Problem der Deduktion entsteht dadurch, daß Subjekt und Objekt zu zwei einander gegenüberstehenden Realitäten werden; Kant löst es, indem er sie als solche Realitäten aufhebt; Hegel erklärt das Problem für auf seinem Standpunkt und von seiner Erkenntnisweise aus von vornherein nicht vorhanden — aus demselben Grunde: Denken und Sein, Ich und Gegenstand sind für die Vernunfterkenntnis keine getrennten Wesenheiten.) Noch deutlicher als bei Kant wird dabei bei Hegel das eine „ich denke", das alle unsere Vorstellungen begleiten muß, zum Ausdruck des einheitlichen systematischen Zusammenhangs der Gedanken: das Wesen der „Vorstellung" im Gegensatz zum „Gedanken" ist die Isoliertheit im Gegensatz zum systematischen Zusammenhang, derselbe Inhalt ist „Vorstellung" in dem Maß, als er einzelner Inhalt, „Gedanke" in dem Maß, als er als Grund und Folge begriffen ist. Die Forderung, daß sich alle Gedanken als Gedanken eines Ich müssen auffassen lassen, ist damit nur ein anderer Ausdruck dafür, daß sich alle Gedanken zu einem logischen System müssen zusammenfassen lassen. Das „Ich" ist der eine logische Zusammenhang, in den alles Denkbare sich muß bringen lassen, umgekehrt kann aber auch dieser logische Zusammenhang nur gedacht werden, indem wir alle diese Gedanken als Gedanken eines denkenden Subjekts, einer und derselben Vernunft denken. Hier liegt auch der Punkt, der Hegels „Idee", sein Reich der objektiven Vernunft trennt von Platos Ideenwelt oder auch von Husserls ideellen Wesenheiten, denen er sich sonst in der Reihe Kant-Fichte-Schelling-Hegel weitaus am meisten genähert hat. Das Objektive ist für Plato die Welt der Ideen, für Hegel gibt es nicht an und für sich existierende „Ideen" (ideelle Wesenheiten, die bestehen unabhängig davon, ob sie gedacht werden oder nicht), sondern nur die Idee, deren Einheit mit der Einheit der denkenden Vernunft zusammenfällt.

In dem Selbstbewußtsein, dessen Bedingungen entwickelt worden waren, erkenne ich mich nicht meinen Eigenschaften und meinem Wesen nach, sondern ich werde mir nur dessen bewußt, „daß ich bin"[1]) — es ist nur ein formal-abstraktes Ich-bewußtsein. Will ich mich erkennen, so muß ich mich zum Objekt, zum Gegenstand machen, d. h. ich muß die Akte der Synthesis, des Denkens und Urteilens (Wertens und Wollens) in innerer Wahrnehmung als ein Mannigfaltiges Gegebenes aufnehmen, das ich mit Hilfe der Kategorien zur Einheit eines Gegenstandes verknüpfe. Damit tritt das „Ich des inneren Sinnes" an die Stelle des Ichs der transzendentalen Apperzeption. Aus der Übertragung dessen, was für das Letztere gilt — das logische Subjekt der Gedanken — auf das Erstere, das real-gegenständliche Ich oder die Persönlichkeit, entstehen die Paralogismen der rationalen Psychologie. —

Die scharfe Scheidung zwischen gedanklicher Form und gegebenem Inhalt, zwischen Kategorie und Mannigfaltigem der Anschauung macht den Schematismus notwendig. Damit die verschiedenen Begriffe des reinen

[1] Kr. d. r. V., 2. Aufl., § 25 der Deduktion.

Verstandes auf das gegebene Mannigfaltige angewandt werden können, muß es etwas Drittes geben, das mit der Kategorie einerseits, dem Mannigfaltigkeit andererseits „in Gleichartigkeit steht", eine Gleichartigkeit zwischen dem gegebenen Gegenstand und dem Begriff erlaubt uns ja erst, den Gegenstand unter den Begriff zu subsumieren oder den letzteren auf den ersteren anzuwenden. Will ich die Kategorie der Kausalität auf das Mannigfaltige der Erfahrung anwenden, so suche ich die Ursache des in der Erfahrung mir gegebenen Tatbestandes unter den ihm zeitlich voraufgehenden Inhalten; will ich die Kategorie der Substantialität anwenden, so beziehe ich ein Wechselndes als Akzidens auf ein Beharrliches als Substanz: die zeitliche Folge ist das Schema der Kausalität, die Beharrlichkeit das der Substanz. Nun enthält aber die Kategorie das Moment der Notwendigkeit, die Kategorien sind Formen der verknüpfenden Synthesis, aber der Synthesis zu der als notwendig vorgestellten (objektiven) Einheit des Gegenstandes. Indem wir also zwei zeitlich sich folgende Vorgänge als Ursache und Wirkung verknüpfen, wird aus der bloßen Folge eine notwendige zeitliche Aufeinanderfolge; indem wir ein Beharrliches — die durch Erfahrung als beharrlich sich ausweisende Masse der Körper etwa — als Substanz, als Subjekt des Naturgeschehens ansprechen, wird es zum notwendig Beharrenden im Wechsel der Erscheinungen. Damit führen die Schemata direkt hinüber zu den Grundsätzen. Indem ich die Kategorie der Kausalität ihrem Schema entsprechend auf das ganze Gebiet der Erfahrungsgegenstände anwende, setze ich implizite voraus, daß es für jeden gegebenen Inhalt unter den ihm zeitlich voraufgehenden einen bestimmten anderen gibt, auf den er nicht nur folgt, sondern notwendig („nach einer allgemeinen Regel") folgt, es schließt also diese Anwendung der Kategorie die Voraussetzung der Gültigkeit des Kausalgesetzes in seiner üblichen Form in sich. Umgekehrt: werden jetzt, wie es in der „Analytik der Grundsätze" geschieht, die einzelnen Grundsätze „bewiesen", so ist dieser Beweis die Vollendung der Deduktion der Kategorien. In der eigentlichen Deduktion war im Grunde nur die Notwendigkeit von gedanklichen Verknüpfungsformen überhaupt für die gegenständliche Erkenntnis deduziert worden, nicht dagegen hatte sich dieser Nachweis bis auf die einzelnen Kategorien als solche erstreckt. Der Beweis der Grundsätze wird für jeden Grundsatz besonders geführt, mit diesen Beweisen also auch jede einzelne Kategorie in ihrer durch das Schema geregelten Anwendung deduziert.

Der „Beweis" ist die Fortsetzung der Deduktion, d. h. er wird nicht „objektiv", aus höheren, allgemeineren Sätzen, sondern „subjektiv", aus den Prinzipien möglicher gegenständlicher Erkenntnis geführt, die Grundsätze ergeben sich als notwendige Bedingungen der synthetischen Einheit des Gegenstandes im Mannigfaltigen der Anschauung. Aber zwischen der Deduktion der Kategorien und der der Grundsätze besteht ein Unterschied: in der Deduktion der Kategorien ist als Materie, die durch die gedanklichen Formen bearbeitet und zur Einheit des Objekts verknüpft wird, nur ein Mannigfaltiges der Anschauung überhaupt vorausgesetzt, ohne daß über

dies Mannigfaltige eine speziellere Annahme gemacht wäre, in den Beweisen der Grundsätze ist dies Mannigfaltige als ein zeitlich-Ausgedehntes, also als das Mannigfaltige unserer Anschauung mit den ihr eigentümlichen, in der transzendentalen Ästhetik entwickelten Formen, vorausgesetzt, oder was dasselbe besagt, die Grundsätze werden deduziert nicht als notwendige Bedingungen einer Objektserkenntnis überhaupt, sondern als Bedingungen der Erfahrung. Darin liegt die Grenze ihrer Gültigkeit. Nur weil zu jeder Objektserkenntnis ein Mannigfaltiges der Anschauung überhaupt gehört (Begriffe ohne Anschauungen sind leer), uns aber ein solches Gegebenes nur als sinnlich Gegebenes mit seinen eigentümlichen Grundbestimmungen (Raum und Zeit) bekannt ist, gelten für uns die Grundsätze für den ganzen Umfang unserer Wirklichkeitserkenntnis; unabhängig von den Grundsätzen und den Formen von Raum und Zeit können wir nur noch Gegenstände erdenken (eine leere Form, die der anschaulichen Erfüllung ermangelt, ein reines Gedankending bestimmen) nicht aber erkennen.

Das Mannigfaltige, auf das wir die Kategorien anwenden, ist immer und überall ein in Raum und Zeit geordnetes Mannigfaltiges. Jeder Gegenstand also, den wir durch die Kategorien bestimmen, muß ein in Raum und Zeit sich ausdehnender Gegenstand, eine „extensive Größe“ sein, für die eben damit in vollem Umfange die Sätze gelten, die für Raum und Zeit gelten, die Axiome der reinen Mathematik oder die synthetischen Sätze a priori der Anschauung. Der erste Grundsatz spricht die Berechtigung der angewandten Mathematik aus, unser Recht, die Axiome und Lehrsätze der reinen Mathematik für den ganzen Umfang der Erfahrungsgegenstände als gültig vorauszusetzen. Die Antizipationen der Wahrnehmung erweitern den Umkreis der angewandten Mathematik: Jeder wirkliche Gegenstand ist in der Zeit — also ein Stück erfüllter Zeit — heben wir ihn auf, so bleibt an seiner Statt die leere Zeit übrig. Eine Zeitstrecke aber können wir uns jederzeit dichter und weniger dicht erfüllt vorstellen, wie umgekehrt die erfüllte Zeit durch allmählige Abnahme der Dichtigkeit der Erfüllung sich in leere Zeit verwandelt. Also muß auch das Reale des Gegenstandes, dessen Schema die erfüllte Zeit ist, als der Steigerung und Minderung fähig gedacht werden: Das Reale am Gegenstande (die „Materie“) hat eine „intensive Größe“, einen (meßbaren) Grad. Das physikalisch Wirkliche muß nach doppelter Richtung, der Extensität (Dauer und Ausdehnung) und der Intensität nach als mathematisch faßbare und bestimmbare Größe gedacht werden. Diesen beiden ersten Grundsätzen liegt der Gedanke zugrunde, daß jeder Gegenstand der Erfahrung für sich genommen zugleich ein Stück Raum und Zeit sein bzw. als solches vorstellbar sein muß, daß daher was für Raum und Zeit gilt, unmittelbar auf ihn sich muß übertragen lassen. Das Vorstellen eines Stückes Raum und Zeit aber geschieht in jener setzenden, abgrenzenden und aufreihenden Synthese der Einbildungskraft, die Kant mit dem Zählen identifiziert. So entsteht also jeder empirisch wirkliche Gegenstand zugleich als zählbare Größe.

Die Grundvoraussetzung, daß alle Gegenstände möglicher Erfahrung (alle Gegenstände, die durch die Anwendung der Kategorien auf das Mannigfaltige unserer Anschauung entstehen) der Form der Zeit unterstehen müssen, führt nicht nur zu dem Grundgedanken der ersten beiden, mathematischen, Grundsätze, daß jeder einzelne Gegenstand der Erfahrung nur als ein Stück erfüllter Zeit vorstellbar ist, für das gilt, was eben für die Zeit selber gilt, sondern daneben zu der Forderung, daß allen Gegenständen der Erfahrung eine bestimmte Stelle in der Zeit — in der einen identischen unendlichen Zeit, die der eigentliche Gegenstand der Anschauung a priori ist — muß angewiesen werden können. Jeder Gegenstand der Erfahrung ist in der Zeit und muß daher einen bestimmbaren Ort in der Zeit haben. Diese Zeitbestimmung enthält eine gewisse Schwierigkeit, denn „die Zeit selbst kann nicht wahrgenommen werden", wir können nicht den in seiner Zeitstellung zu bestimmenden Gegenstand unmittelbar mit der Zeit vergleichen und zusehen, an welche Stelle derselben er gehört. Alle Zeitbestimmung ist vielmehr relativ, d. h. sie geschieht dadurch, daß die einzelnen Gegenstände in ihren zeitlichen Relationen zueinander festgelegt werden. Diese Relationen sind „Folge" und „Zugleichsein", zwei „Modi" der Zeit, Existenzweisen der zeitlich geordneten Gegenstände, zu denen sich als dritter „Modus" die „Beharrlichkeit", d. h. die Einheit der Zeit (die Zeit selbst ist nur eine und dieselbe, alles wechselt in ihr, aber sie selbst ist beharrlich und wechselt nicht) gesellt. Damit also jeder Gegenstand der Erfahrung als in einer bestimmten Zeitstelle existierend erkannt werden kann, muß erstens entschieden werden können, mit welchen anderen Gegenständen er zugleich existiert, zweitens zu welchen er im Verhältnis zeitlicher Folge steht, drittens muß er mit allen anderen Gegenständen auf ein und dasselbe identisch Beharrliche bezogen werden, an oder in dem aller Wechsel sich abspielt, das aber selbst nicht wechselt. Aus diesen 3 Forderungen, denen jeder Gegenstand der Erfahrung entsprechen muß, wenn er auf das eine Koordinatensystem der Zeit bezogen und in ihm gegenständlich bestimmt werden soll, ergeben sich die drei Analogien der Erfahrung.[1] Es muß im Wechsel der Erscheinungen ein identisch Beharrliches geben, das wir als beständiges Subjekt des Weltgeschehens behandeln und auf das wir alles Vorübergehende als Prädikat beziehen. Wir müssen ein solches beharrliches Subjekt des Weltgeschehens voraussetzen, wie es sich dann genauer bestimmt, ob als Masse, als Kraft usw., das zu finden und zu entscheiden, ist Sache der fortschreitenden Erfahrung, a priori gültig ist nur der Satz, daß es ein solches Beharrliches „gibt". Hören wir auf, es vorauszusetzen, so haben wir die Einheit der Zeit selbst aufgehoben, ohne vorausgesetzten identischen Beziehungspunkt, auf dem als Hintergrund aller Wechsel sich vollzieht, fällt die Möglichkeit fort, alles Geschehen auf den Hintergrund der einen Zeit abzutragen und durch diese eine Zeit zusammenzuhalten. Die Notwendigkeit aber, jeden

---

[1] Vgl. zum Folgenden meine Abhandlung „Über Aufg. u. Methode der Anal. d. Erf. in Kants Kr. d. r. V. Archiv für Gesch. d. Phil. 1903.

Gegenstand in seinem Zugleichsein und seiner Folge zu anderen Gegenständen festzulegen, ergibt die weitere Forderung, daß wir bei jedem müssen unterscheiden können, ob er mit einem bestimmten anderen Ding zugleich ist, ihm voraufgeht oder folgt. So wenig aber wie die eine beharrliche Zeit selbst wahrnehmbar ist, so wenig kann diese Unterscheidung unmittelbar geschehen: in der Apprehension des Mannigfaltigen der Erfahrung folgt alles aufeinander, auch die Seiten des Hauses, die doch tatsächlich zugleich sind. Wollen wir also hier Zugleichsein und Folge unterscheiden, so heißt das: wir müssen unterscheiden zwischen einer Folge, die nur subjektive Folge unserer Wahrnehmungen, also beliebig und umkehrbar, und einer solchen, die objektiv begründet ist, im Gegenstande selbst liegt oder notwendig ist. Damit diese Unterscheidung aber möglich wird, müssen wir offenbar voraussetzen, daß es eben eine solche objektiv-notwendige Folge im Zusammenhang der gegebenen Inhalte gibt, daß es für jeden wahrnehmbaren Gegenstand einen anderen gibt, auf den er nach einer allgemeinen Regel folgt. Heben wir das Kausalgesetz auf, so haben wir die Möglichkeit, die Gegenstände der Erfahrung in ihrer zeitlichen Lage zueinander zu bestimmen aufgehoben.

Die Postulate des empirischen Denkens stellen in gewisser Weise eine Synthese her zwischen den Antizipationen der Wahrnehmung und den Analogien der Erfahrung, sie zeigen, wie sich durch die Analogien der Erfahrung und die in ihnen enthaltene gedankliche Zusammenordnung des Wahrgenommenen unsere Auffassung von der Wirklichkeit wandeln muß. Nach den Antizipationen ist das Schema der „Realität" die erfüllte, mit Empfindung erfüllte Zeit. Wo wir wahrnehmen — im Gegensatz zur bloßen empfindungslosen Anschauung einer leeren Zeit — setzen wir einen positiv realen Gegenstand oder beziehen wir denkend die Empfindung auf ein reales Objekt. Die Analogien der Erfahrung aber sprechen weiter aus, daß jedes wahrgenommene Objekt mit allen anderen in einen gesetzmäßigen Zusammenhang sich muß einordnen lassen, den Zusammenhang der miteinander in kausaler Abhängigkeit und Wechselwirkung stehenden Substanzen. Damit wird aus der „Kategorie" der „Realität" die „Kategorie" der „Wirklichkeit": wirklich ist nicht mehr das einfach Empfundene oder Wahrgenommene, sondern wirklich ist „was mit den materialen Bedingungen der Empfindung zusammenhängt". An die Stelle der einzelnen wahrgenommenen Objekte tritt der eine in sich geschlossene Kausalzusammenhang der wahrnehmbaren Objekte als „die" Wirklichkeit. Wirklich ist alles, was wir in diesen Zusammenhang hineinsetzen können — daher die Unmöglichkeit, die Wirklichkeit als Eigenschaft eines isoliert gedachten Gegenstandes zu betrachten und in seinen Begriff aufzunehmen, wie das im ontologischen Gottesbeweis geschieht. Es wird hier einer jener Punkte sichtbar, an dem schon bei Kant die Kategorien, die in der ursprünglichen Kategorientafel ein unverbundenes Nebeneinander darstellen, in einen inneren Zusammenhang, in eine Entwicklungsreihe geordnet werden, wie sie dann später die Nach-Kantische Philosophie prinzipiell anstrebt. Wo ein solcher innerer Zusammenhang der Kategorien sich bei Kant andeutet

oder vorbereitet — in den metaphysischen Anfangsgr. d. Nat., in den „artigen Bemerkungen" des § 11 der 2. Auflage der Kritik, in der oben erwähnten Entwicklung der Grundsätze — ist es stets dasselbe Schema, das zugrunde liegt: das spätere Schema der Thesis, Antithesis und Synthesis. Die Einheit — die die Einheit auflösende Vielheit, die die Vielheit zur Einheit verbindende Allheit; die positive Realität — die sich ihr entgegensetzende Negation — die sich begrenzende positive und negative Größe; die beharrende, in sich geschlossene Substanz — der Fluß des kausalen Geschehens, die in ihren Zuständlichkeiten sich wechselseitig bestimmenden Substanzen; die bloße Möglichkeit — die bestimmte Wirklichkeit — die Möglichkeit, aus der sich zugleich die bestimmte Wirklichkeit ergibt oder die Notwendigkeit. Derselbe Zusammenhang tritt hier in den Grundsätzen zwischen der Kategorie der Realität, der Substanz und der Wirklichkeit, also auch zwischen Kategorien zutage, die nicht demselben Titel unterstellt sind: Das Reale ist zunächst das auf Grund der Empfindung Gesetzte, dann die gesetzte beharrliche Substanz im Gegensatz zur wechselnden Erscheinung, schließlich der Inbegriff dieser Erscheinungen, sofern sie jenen denkbaren, geordneten Zusammenhang bilden. Endlich stellt sich derselbe Zusammenhang dar zwischen den Begriffen der Mannigfaltigkeit, der Einheit und Verwandtschaft oder zwischen den Gesetzen der Spezifikation, Homogenität und Kontinuität. Daß in dem Gedanken der Kontinuität und *nur* in ihm sich die größtmögliche Einheit mit der größtmöglichen Mannigfaltigkeit verbinden lasse, daß die Kontinuität die einzig mögliche höhere Einheit und Versöhnung beider darstelle, ist freilich, wie man sich erinnert, schon ein Leitmotiv der Leibnizschen Philosophie, an das Kant hier anknüpfen konnte.

4. Die Grenzen der Erkenntnis.

„*Eigentliche* Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist"; deren Sätze streng *allgemein* und *notwendig* sind. Jede Wissenschaft muß ferner ein nach Prinzipien geordnetes Ganze der Erkenntnis", ein *System* sein. Mit dieser Forderung, daß alle Wissenschaft, soweit sie wirklich diesen Namen verdient, ein in sich zusammenhängendes System apodiktischer Urteile sein muß, macht sich Kant durchaus das Wissenschaftsideal der rationalistischen Philosophie, der Spinoza oder Chr. Wolff zu eigen. Alle echte Wissenschaft muß „rationale" Wissenschaft sein, die die Dinge aus ihrer Möglichkeit, aus ihrem Begriffe ableitet. Diese Ableitung aber — hier kommt der Punkt, an dem sich die Wege Kants und Wolffs trennen — darf keine Ableitung nur aus Begriffen sein, sonst kommen wir zu lediglich analytischen Sätzen, die am Ende auf ausschließlich willkürlichen Definitionen und unbewiesenen Axiomen, deren Gültigkeit für die *objektive* Welt nicht sichergestellt ist, beruhen. Nicht bloße Begriffe, sondern in die Anschauung übersetzbare, *konstruierbare* Begriffe müssen der Wissenschaft zugrunde gelegt und ebenso nicht willkürliche, angeblich

denknotwendige Axiome, sondern aus der Konstruktion der Begriffe entnommene Grundsätze a priori. Der bloß analytischen Herleitung von Sätzen aus fertigen Begriffen wird gegenübergestellt die Gewinnung synthetischer Sätze durch die Konstruktion der Begriffe. Diese „Konstruktion" ist eine Veranschaulichung, eine Übersetzung in die Anschauung, und das bedeutet bei Kant genauer: eine Übersetzung in die „sinnliche" Anschauung, in die zeitlich-räumliche Anschauung, da eine andere uns nicht zur Verfügung steht. Anders in der nach-Kantischen Philosophie, in der der Gedanke, daß wir nicht durch Analyse fertiger Begriffe und ihres Inhalts, sondern nur durch Konstruktion der Begriffe in der Anschauung gültige, synthetische Erkenntnis gewinnen können, festgehalten wird, in der aber nun neben die sinnliche eine „intellektuelle Anschauung", ein anschauliches Erfassen der Zusammenhänge der Begriffe, sofern sie in der gedanklichen Konstruktion einer aus dem anderen sich erzeugen, tritt.

Wo die Konstruierbarkeit unserer Begriffe aufhört, wo die Möglichkeit aufhört, an die Stelle des Begriffs sein sinnliches Schema zu setzen, hört die echte Wissenschaft auf. Es bleiben dann nur erdachte Gegenstände übrig, denen keine mögliche Anschauung korrespondiert, eben diese nur erdachten aber sind keine wirklichen Gegenstände, sie sind, genauer betrachtet, Subjekte von allerhand Urteilen, die eigentlich nur Formen zu möglichen Urteilen sind.

Die einzige Wissenschaft nun, die ihre Erkenntnisse restlos aus konstruierbaren Begriffen abzuleiten, ihre Gegenstände in solchen zu erzeugen vermag, ist die mathematische Physik, oder besser: soweit die Wissenschaft von der Natur, von der Wirklichkeit echte Wissenschaft ist, fällt sie mit der mathematischen Physik zusammen, die eben das Wirkliche, die Gegenstände der Empfindung, zu konstruieren unternimmt, soweit das möglich ist. Diese Konstruktion reicht soweit, als Raum und Zeit reicht, die die einzig direkt und unmittelbar konstruierbaren Gebilde sind, so fordert also die mathematische Physik die Rückführung aller Naturvorgänge auf Bewegungen, nur als Bewegung kann der Vorgang konstruiert werden, durch den ein „Gegenstand äußerer Sinne" — ein Gegenstand im Raum — diesen „äußeren Sinn" affiziert, d. h. auf unseren gleichfalls im Raum befindlichen Körper mit seinen Sinnesorganen einwirkt. Die Physik wird Bewegungslehre, das körperlich-Wirkliche, die Materie, wird das Subjekt der Bewegung, das „Bewegliche im Raum". Die Grundlagen und -begriffe dieser Bewegungslehre entwickeln Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Die Gesichtspunkte, unter denen hier die Bewegung beurteilt wird, gibt die Kategorientafel, zugleich aber werden die einzelnen Momente, die hier an der Bewegung unterschieden werden, so ausgewählt, daß sie a priori konstruierbar sind; die Begriffe des reinen Verstandes weisen den Weg, die mathematisierende Konstruktion folgt ihnen, indem sie gleichsam das Schema der reinen Kategorie mit speziellem Inhalt erfüllt. So werden Richtung und Geschwindigkeit als die zwei Momente unterschieden, die eine Bewegung in ihrem Charakter als über einen Raum sich erstreckende und durch eine Zeit hindurch dauernde extensive Größe bestimmen. Die Aufgabe, die nun hier für die Phoronomie,

die reine Größenlehre der Bewegung, übrig bleibt, ist die, durch mathematische Konstruktion die Frage zu beantworten, wie zwei verschiedene, an demselben Punkt vorhandene Bewegungen sich kombinieren müssen. Ich erinnere nur kurz daran, wie Kant durch Zerlegung der beiden Bewegungen in eine absolute Bewegung des betreffenden Punktes und eine relative Bewegung des Raumes, in dem er sich befindet, dazu gelangt, die Frage durch eine rein mathematisch anschauliche Konstruktion zu entscheiden. Erkenntnistheoretisch interessant ist die angefügte Bemerkung, die sich auf die 3 Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit bezieht: zwei Bewegungen in einer und derselben Richtung sind „eine" Bewegung, d. h. ihre Zusammenfassung geschieht in der Form, in der wir überhaupt eine Größe entstehen lassen, durch additives Zusammensetzen; zwei Bewegungen in gerade entgegengesetzter Richtung geben uns das anschauliche Schema der „Vielheit", zwei Bewegungen beliebiger Richtung, die sich zur diagonalen Bewegung vereinigen, das der „Allheit" — ich stelle mir anschaulich „alle" Linien vor, indem ich mir an Stelle einer Linie bestimmter Richtung den Raum vorstelle, in dem ich von einem Punkt aus Linien beliebiger Richtung ziehen, Bewegungen verschiedenster Richtung mir vergegenwärtigen kann. Man sieht, wie hier die „Vielheit" wieder zur Antithesis, die „Allheit" zur Synthesis wird; eine Bewegung anschaulich konstruiert ergibt die Bewegung bestimmter Richtung — „Vielheit" in der Bewegung erzeugt in der Konstruktion die anschauliche Vorstellung der einander gerade entgegengesetzt (positiv und negativ) gerichteten Bewegungen — „alle" Bewegungen ergeben vorgestellt den Punkt im Raum, der den Inbegriff der möglichen Richtungen für die Anschauung und zugleich dabei den Fall der einheitlich gerichteten und der entgegengesetzt gerichteten Bewegungen als Spezialfall in sich enthält. Gehen wir über zum Quale der Bewegung, zur Materie als einen Raum erfüllender (einer eindringenden Bewegung Widerstand leistender intensiver Größe), so läßt sich dies Quale nur vorstellen als bewegende Kraft. Diese Kraft muß zunächst als eine Widerstand leistende, also als Repulsivkraft, als ausdehnende Kraft gedacht werden, da aber kein Körper durch eine ausdehnende Kraft allein einen Raum erfüllen kann, so muß zu dieser ausdehnenden eine zusammendrückende, eine Anziehungskraft hinzugedacht werden; Volumen und Gestalt des bestimmten Körpers aber können nur zustande kommen, indem sich Anziehungs- und Abstoßungskraft in einem bestimmten Punkt begrenzen. Das Verhältnis der Kategorien der ersten Reihe wiederholt sich in den veranschaulichten Kategorien der zweiten Reihe. Wenden wir nun die Kategorien und Grundsätze der Relation auf die so bestimmte Substanz = raumerfüllende bewegliche Materie und ihre Veränderung = Ortsveränderung oder Bewegung an, so wird aus dem Gesetz der Beharrlichkeit der Substanz das der Unveränderlichkeit der Quantität der Materie, aus dem allgemeinen Kausalgesetz das Gesetz, daß jede Veränderung im Bewegungszustand eines Körpers eine äußere Ursache haben muß (Trägheitsgesetz), aus dem Gesetz der Wechselwirkung das der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, oder aus den Begriffen der Substanz, Kausalität und Wechselwirkung

werden die der Selbständigkeit (des quantitativ Unveränderlichen), der Trägheit und der aktiven Gegenwirkung. Die Trägheit ist dabei wieder in gewisser Weise das negative Gegenstück der Selbständigkeit: ist das Selbständige das „Innere" der Bewegung, das sich nicht verändernde innerlich bestimmte Quale, so wird dieses Quale dann zum Trägen oder „Leblosen", das Wesen der Materie ist dies, daß sie eines inneren Prinzips des Handelns entbehrt, keine innere Fähigkeit hat, ihren Zustand von sich aus zu verändern. Im Begriff der „Gegenwirkung" finden wir die höhere Synthesis; in der selbständigen Wirkung des gestoßenen auf den stoßenden Körper und umgekehrt, die keine dem einen von beiden innewohnende lebendige Kraft, sondern eine gesetzmäßige Beziehung zwischen der Bewegung des einen und des anderen darstellt.

Wo die mathematisierende apriorische Konstruktion aufhört, da hört für Kant die echte Wissenschaft auf, was übrig bleibt, ist bloße Empirie ohne rationalen Unterbau. Zu dieser bloßen Empirie zählt er daher Chemie und Psychologie. Chemie würde einmal echte Wissenschaft werden können, wenn sich „ein Gesetz der Annäherung oder Entfernung der Teile der Materie angeben ließe, nach welchem etwa in Proportion ihrer Dichtigkeiten und dergl. ihre Bewegungen samt ihren Folgen sich im Raume a priori anschaulich machen und darstellen lassen", für die Psychologie ist, da ihr Gegenstand kein geometrisch zu fassender Gegenstand im Raum ist und Mathematik hier nur auf den zeitlichen Ablauf des seelischen Ablauf des seelischen Geschehens anwendbar wäre, auch diese Möglichkeit ausgeschlossen. (Außerdem kann die Psychologie nach Kant nicht einmal echte empirische Experimentalwissenschaft, wie es die Chemie ist, werden, „weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankenteilung voneinander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subjekt sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen läßt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert und verstellt".[1]) Dafür können wir auch sagen: die echte Wissenschaft hört auf, wo die direkte Anwendbarkeit der ersten beiden Grundsätze aufhört, wo die Gegenstände der Erkenntnis nicht mehr als extensive und intensive Größen konstruierbar sind.

In der mathematischen Konstruktion erzeugt das Denken seinen Gegenstand für die Anschauung. Die ersten beiden Grundsätze, die Axiome der Anschauung bzw. ihr Prinzip und die Antizipationen der Wahrnehmung haben also im engsten und eigentlichsten Sinn konstitutive Bedeutung für die Gegenstände der Erkenntnis. Aber sie genügen nicht, um das Ziel der Erkenntnis vollständig zu erreichen: dies Ziel ist nicht nur, im Mannigfaltigen der Anschauung Gegenstände zu erkennen, die als raum- und zeiterfüllende Gegenstände sich darstellen müssen, sondern weiter alles Mannigfaltige der

[1] Metaph. Anfangsgr. d. Nat., Vorrede.

Anschauung auf eine und dieselbe gegenständliche Welt im einen Raum und in der einen Zeit zu beziehen, es in diesen einen identischen synthetischen Zusammenhang einzuordnen. In dieser Absicht treten neben die mathematischen die dynamischen Grundsätze, die 3 Analogien der Erfahrung als Prinzipien der Erkenntnis. Die ersten beiden Grundsätze haben konstitutive Bedeutung für die Gegenstände der Erfahrung, sofern sie einfach anschaulich erfaßte bestimmte Inhalte sind; das „Mannigfaltige der Anschauung" wird zum „Objekt", zum bestimmten Gegenstand erst, indem ihm gegenüber jene Synthesis geübt wird, die ein umgrenztes und erfülltes Stück Raum und Zeit entstehen läßt. Dagegen haben die Analogien der bestimmten Anschauung als solcher (der „Erscheinung" in der Terminologie der transzendentalen Ästhetik könnte man auch sagen[1], den anschaulich erfaßten Objekten gegenüber nicht konstitutive, sondern nur regulative Bedeutung, d. h. sie sind Regeln, Forschungsmaximen, denen folgend wir die „gegebenen" (genauer müssen wir jetzt sagen: die aus dem „Gewühl von Empfindungen" der sinnlichen Synopsis durch die aufreihende, bestimmte Raum- und Zeitgrößen schaffende Synthesis gemachten) Anschauungsinhalte zu einem einheitlichen, umfassenden gesetzmäßigen Zusammenhang, zur Objektswelt im einen Raum und in der einen Zeit verknüpfen. Damit haben indessen diese selben Analogien der Erfahrung wieder konstitutive Bedeutung — nicht für die Anschauungsinhalte, aber — für eben diese gesetzmäßig zusammenhängende Welt der Dinge im einen Raum und in der einen Zeit, für die Welt der „Wirklichkeit" (man denke an das oben S. 527 über den Unterschied der Kategorie der „Realität" und der „Wirklichkeit" Gesagte), der „wirklichen Objekte" oder der „Phänomena". Diese wirklichen Objekte sind ja die Produkte des mit Hilfe des Substanz- und Kausalbegriffes und -gesetzes die gegebenen Inhalte verknüpfenden Verstandes. Zu diesen wirklichen Objekten gehören nebenbei bemerkt auch die farbigen, tönenden, warmen und kalten Dinge des gewöhnlichen Lebens, diese objektiven Einheiten, zu denen wir die empirisch gegebenen Wahrnehmungsinhalte denkend verknüpfen, ohne sie erst bis ins Einzelne mathematisch zu konstruieren, zu ihnen gehören auch die Dinge der Chemie, denen gegenüber auch noch keine mathematisierende Konstruktion restlos gelingt (denen gegenüber die Forderung, sie mathematisch zu erzeugen noch ein wesentlich unerfülltes Postulat bleibt, obgleich auch sie als Raum und Zeit erfüllende Realitäten vorgestellt werden). Auch ihnen gegenüber sind daher Kausal- und Substanzprinzip konstitutiv und als a priori gültig deduzierbar.

Die Analogien der Erfahrung setzen das Werk der im engeren Sinn konstitutiven Prinzipien fort, sie machen aus der Mannigfaltigkeit der Objekte die eine Wirklichkeit in Raum und Zeit. Nun bauen in derselben Richtung wiederum fort die regulativen Prinzipien der Vernunft. Das letzte Ziel der

---

[1] Nach der Definition der transz. Ästhetik ist „Erscheinung" der noch „unbestimmte", d. h. gedanklich noch nicht bestimmte Gegenstand der Anschauung.

Wissenschaft wäre die vollständige Systematisierung der Erkenntnis, ein System unserer Urteile, das das Bedürfnis unseres Verstandes nach Einheit und deduktiver Geschlossenheit restlos befriedigte. Soll dieses Ziel erreichbat sein, so muß es auf der einen Seite möglich sein, alle empirischen Einzelgesetze auf wenige Grundgesetze zurückzuführen, d. h. es müssen die Tatsachen, die Gegenstände der Natur eine unbegrenzte „Homogenität" in diesem Sinn besitzen, mit dieser Homogenität aber muß sich auf der anderen Seite eine ebenso unbegrenzte „Spezifikation" verbinden, d. h. jene allgemeinen Grundgesetze dürfen nicht bloße abstrakte Allgemeinheiten aussprechen, die wir gewinnen, indem wir von den spezifischen Unterschieden der Dinge abstrahieren, sondern sie müssen die Handhabe zur Ableitung und zum Verständnis jener spezifischen Unterschiede bieten in unbegrenzter Mannigfaltigkeit. Nur in dem Gedanken der „Kontinuität" aller Naturformen läßt sich dies Beides, Homogenität und Spezifikation, miteinander vereinigen: nur wenn alle Unterschiede kontinuierliche sind, wenn es mit anderen Worten keine absoluten und unüberbrückbaren Unterschiede, sondern nur größte Gegensätze innerhalb derselben Reihe von Gegenständen (die unter denselben identischen Begriff befaßt werden können) gibt, ist es möglich die gesuchte völlige systematische Vernunfteinheit der gegenständlichen Erkenntnis zu realisieren. Die erwähnten Gesetze der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität sind nicht Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt, oder Grundsätze, ohne deren Anwendung es überhaupt keine Objekte in Raum und Zeit geben könnte, keine objektiv-wirkliche Welt im einen Raum und in der einen Zeit, sondern nur Grundsätze, ohne die es keine systematische Einheit und Vollständigkeit in der Erkenntnis dieser gegenständlichen Welt geben kann. Sie beziehen sich nicht auf die Inhalte der Anschauung und stellen die Mittel dar, durch die aus jenen Inhalten eine gegenständliche Welt konstituiert wird, sondern sie beziehen sich auf die bereits durch Anschauung und Verstand erkannten Gegenstände und dienen nur als heuristische Prinzipien, um in der Verstandeserkenntnis der Dinge vollständige systematische Einheit zu bewirken. Diese systematische Vollständigkeit unserer Erkenntnis oder was dasselbe besagt, das vollständige Angepaßtsein, die „Zweckmäßigkeit" der Gegenstände für die Bedürfnisse unseres Verstandes ist nicht etwas, das wir selbst als absolut notwendig voraussetzten, sondern vielmehr etwas, das wir als eine Art glücklichen Zufall empfinden, weshalb jedes Zusammenstimmen dieser Art zwischen den Objekten und den Bedürfnissen unserer Erkenntnis auch als lustvoll erlebt wird, während in dem selbstverständlich notwendigen Zusammenstimmen der gegebenen Inhalte der Anschauung zur Erkenntnis eines Objektes überhaupt für uns noch kein Anlaß eines besonderen Lustgefühls liegt.[1]

Es gibt keinen Punkt, an dem sich der Unterschied zwischen der Kantschen und der Leibnizschen (bzw. der ganzen kontinentalen vorkantischen)

---

[1] Vgl. außer dem „Anhang zur transzend. Dialektik" in der Kritik d. r. V. den Abschnitt IV und V der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft.

Philosophie deutlicher zeigt, als hier. Auch für Leibniz faßt sich im Prinzip der Kontinuität das der Homogenität und Spezifikation zusammen, nur in der Form der Kontinuität aller Formen läßt sich die denkbar größte Einheit mit der denkbar größten Mannigfaltigkeit verbinden, aber für ihn sind diese Gesetze objektiv gültige Gesetze der Wirklichkeit, nicht regulative Prinzipien für die über die Gegenstände reflektierende Urteilskraft. Auch für Leibniz fällt die in diesen Gesetzen ausgesprochene Beschaffenheit der Natur zusammen mit ihrer Zweckmäßigkeit für den erkennenden Verstand, diese Zweckmäßigkeit aber wieder ist die (intellektuelle) Vollkommenheit der Welt, die ihr als der besten aller möglichen Welten notwendigerweise zukommt. Für Leibniz bietet sich auf diesem Wege die Möglichkeit, mechanische und teleologische Weltbetrachtung in objektiv gültiger Weise zu verbinden, die objektive Gültigkeit der Idee der (intellektuellen) Vollkommenheit der Welt bahnt der teleologischen Betrachtungsweise diesen Weg. Für Kant fällt umgekehrt die teleologische ganz in den Rahmen der nur subjektiv gültigen, hypothetischen, reflektierenden Betrachtung, die nicht Gegenstände in objektiv gültigen Urteilen bestimmt, sondern nur nach subjektiv gültigen Maximen anzuordnen versucht. Sie tritt da ein, wo uns in der empirischen Erkenntnis der speziellen Naturgegenstände die mechanische, rein kausale Betrachtung im Stich läßt oder auf eine prinzipielle Grenze stößt, wie die Organismenwelt sie bedeutet — nicht weil wir positiv einzusehen und zu beweisen vermöchten, daß die Entstehung eines Organismus aus mechanisch wirkenden Ursachen unmöglich ist, eine solche Einsicht würde vielmehr die Grenzen unserer Erkenntnis übersteigen, sondern weil unser Erkenntnisvermögen tatsächlich aus rein mechanisch wirkenden Ursachen die Entstehung eines solchen organischen Gebildes nicht begreiflich zu machen vermag.

Das Wesen der kausalen Betrachtung besteht darin, daß sie durch das Zusammenwirken der Elemente das entstehende Ganze zu erklären sucht. Die eine physikalische Wirklichkeit entsteht durch die Wechselwirkung der der 3. Analogie der Erfahrung gemäß in Gemeinschaft stehenden materiellen Körper, jedes rein mechanische System ist ein Zusammen solcher in ihrem Verhalten voneinander funktionell abhängiger Körper. Nun läßt sich ein Organismus niemals als ein solches mechanisches System begreifen, weder seiner Entstehung noch seiner Beschaffenheit nach. Wollen wir die Entstehung eines Organismus erklären, so weist uns die Erfahrung zurück auf die Vorgänge der Erzeugung und des Wachstums, d. h. als Ursache müssen wir selbst wieder einen fertigen Organismus voraussetzen. Betrachten wir die Beschaffenheit des einzelnen Organs, so läßt sich diese Beschaffenheit nur aus seiner Funktion im Dienst des Organismus verstehen, es ist also wiederum der Organismus als Ganzes vorausgesetzt. Das Wesen der teleologischen Betrachtung besteht also darin, daß sie nicht nur von den Elementen zum Ganzen, sondern zugleich vom Ganzen zu den Elementen fortschreitet, d. h. bei der Betrachtung der Teile zugleich auf das Ganze hinblickt, zu dem sie sich zusammenfügen sollen, in der Betrachtung der Ursachen ihr Zusammenwirken

zugleich beurteilt mit Rücksicht auf die vorgegebene Idee des Produkts, das aus ihnen entstehen soll.

Die teleologische Betrachtung ist eine Betrachtung, die von der Idee des fertigen Produkts den Begriff der Elemente und ihrer Wirkungsweise bestimmt, aus denen das Produkt entstehen soll. Das gilt auch für jene teleologische Betrachtung, die mit dem Gesetz der Kontinuität eine bestimmte, den Bedürfnissen unseres Verstandes angepaßte Form der Wirklichkeit, eine bestimmte Idee der Welt im Ganzen voraussetzt. Aber auch umgekehrt: jede Betrachtung, die vom Ganzen zu den Elementen geht anstatt umgekehrt, wird notwendigerweise teleologisch sein, denn wir können uns den Einfluß, den das Ganze — das Spätere — auf das Frühere — die Elemente — rückwirkend übt, nur vorstellig machen, indem wir die Idee, den Begriff des Ganzen den Teilen vorhergehend denken und gleichsam die Richtung bestimmend, in der die Elemente wirken, d. h. wir können uns dies teleologische Wirken nur nach Analogie des menschlichen, zielstrebigen Willens denken.

Eben dies, daß die teleologische Erklärung eine fertige Idee des Ganzen, eine abgeschlossene Erkenntnis desselben voraussetzt, gibt ihr jene nur bedingte Gültigkeit, macht sie zu einer nur regulativen Betrachtungsweise für die „reflektierende Urteilskraft". Sie setzt ihren Gegenstand als a priori vollständig bestimmten voraus, im Wesen unserer Erkenntnis aber liegt es gerade, daß eine solche vollständige Bestimmung unmöglich ist, die Erkenntnis der Erscheinungswelt in Raum und Zeit, auf die unser Wissen beschränkt bleibt, muß in eine indefinite Reihe führen, in der Konstruktion der zeiträumlichen Ausdehnung der Welt sowohl, wie in der Frage nach den letztwirklichen Einheiten und Substanzen der Dinge und in der Frage nach den Bedingungen des Geschehens. Sie muß in diese unabgeschlossene, negativ unendliche Reihe führen, weil die zu erkennende „Welt", der Inbegriff der wirklichen Gegenstände, an der Unendlichkeit ihrer Formen Raum und Zeit teilnimmt, diese Unendlichkeit aber darin besteht, daß sich Raum und Zeit von ihren Mittel- oder Anfangspunkt aus, dem „Jetzt" und dem „Hier", ins Unendliche, d. h. ins Unbegrenzte erstrecken. Jede Idee, die eine solche fertige, abgeschlossene Erkenntnis ihres Gegenstandes voraussetzt, wird daher falsch oder führt zu einer Illusion, zu einem täuschenden Schein, wenn wir dem Gegenstande dieser Idee objektive Realität außerhalb des Denkens zuschreiben, die Idee als Begriff eines in dieser Form wirklich existierenden Gegenstandes nehmen; wenn wir z. B. aus der teleologischen Betrachtungsweise der reflektierenden Urteilskraft eine hylozoistische oder theistische teleologische Metaphysik machen.

Das gilt nun insbesondere für die Ideen im engeren Sinn, für die 3 Ideen der transzendentalen Dialektik. Alles Erkennen der Wissenschaft geht vom Gegebenen (dem jetzt und hier Gegebenen) an der Hand der Grundsätze des reinen Verstandes schließend fort. Sie schließt vom Gegebenen auf die Bedingungen, die ihm zugrunde liegen, von denen es abhängt, das Wort „Be-

dingung" hier in jenem weiteren Sinn genommen, in dem es nicht nur die zeitlich voraufgehende Ursache, sondern auch die zugrunde liegende beharrliche Substanz und den Inbegriff der zugleich existierenden bestimmenden Faktoren bezeichnet; auch das Akzidens ist in diesem allgemeineren Sinn „bedingt" durch die Substanz, die Lage eines Körpers, „bedingt" durch die der anderen Körper, mit denen er in Wechselwirkung steht. Diese Schlußkette vom Bedingten auf die Bedingungen führt dem Wesen unserer an Raum und Zeit gebundenen Erkenntnis gemäß ins Unendliche, andererseits der Versuch, die Schlußkette vollendet vorzustellen führt zu den 3 Ideen. Es gibt die drei Schlußformen des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlusses. Denken wir uns eine Kette von kategorischen Schlüssen (b ist a, c ist b, d ist c usw.), so führt diese Kette, wenn wir sie bis zu einem Unbedingten fortgesetzt denken, zu der Idee eines Subjekts, in dessen Wesen es liegt, nur Subjekt und nicht mehr Prädikat sein zu können, also zu der psychologischen Idee der unbedingten Einheit des denkenden Subjekts. Denken wir uns entsprechend die Reihe der hypothetischen Schlüsse, die vom gegebenen Weltzustand aus die Reihe seiner zeitlich voraufgehenden Bedingungen erschließt, vollendet, so entsteht die kosmologische Idee, die Idee der Welt als des vollständigen Inbegriffs der zeitlich sich bedingenden Erscheinungen. Das disjunktive Urteil endlich teilt ein, es bezeichnet ein a als zerfallend in a, b, c oder, was dasselbe ist, a als neben b und c in A als Teil existierend. Denkt man sich nun A ebenso als Glied eines disjunktiven Urteils, also als in einem anderen existierend, bzw. schließt man von ihm auf eine umfassendere Realität, als deren abhängiger Teil nur A besteht, denkt man sich diese disjunktive Schlußreihe fortgesetzt und schließlich absolut vollendet, so gelangt man zu dem Begriff einer einheitlichen, absoluten, allumfassenden Realität, in der und durch die alles ist und geschieht — eines „ens realissimum". Alle diese Ideen haben ihre Berechtigung als regulative Prinzipien der Betrachtung: Wir können versuchsweise alle Erscheinungen, Handlungen und Vorgänge unseres Gemüts an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, deren absolute Einheit der Mannigfaltigkeit ihrer Zustände zugrunde liegt; wir können (oder müssen sogar) die Reihe der inneren und äußeren Naturerscheinungen in einer nirgends zu vollendenden Untersuchung so verfolgen, als ob dieselbe an sich selbst unendlich sei; wir können endlich alles, was nur immer in den Zusammenhang einer nur möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute vernunftgemäße Einheit ausmache. Aber wir müssen uns darüber klar bleiben, daß diese Betrachtungsweise und ihre Berechtigung kein Beweis für die Existenz einer einfachen denkenden Substanz in uns oder für das Dasein Gottes ist und daß die unendliche Reihe der Bedingungen nur aufgegeben, nicht gegeben ist.

Es liegt von Anfang an ein auf das A b g r e n z e n, das Ziehen von Trennungslinien gerichteter Zug im Kantschen Denken. Der Satz, daß es „keine Vermehrung der Wissenschaften", sondern Verunstaltung ist, wenn man „ihre

Grenzen ineinander fließen läßt", gilt bei ihm nicht nur für die Wissenschaften und ihre Gebiete, er hat eine viel allgemeinere Bedeutung. Darum ist sein logisches Streben überall nicht auf eine unterschiedslose Einheit gerichtet, auf die das Mannigfaltige zurückgeführt und aus der es abgeleitet werden soll, sondern auf eine systematische Ordnung des Mannigfaltigen, wie es charakteristisch die Kategorientafel zeigt. Darum können die unwillkürlichen Ansätze, von denen wir sprachen, an die Stelle dieses geordneten Nebeneinander im Sinn der späteren dialektischen Methode eine Entwicklung der Kategorien auseinander zu setzen, nicht zu weiterer Ausbildung kommen. Darum läuft die Kantsche Erkenntnistheorie letzten Endes überall auf einen Dualismus hinaus: den Dualismus von Sinnlichkeit und Kategorie, Gegeben- und Gedachtsein, von Phänomenon und Noumenon, von bestimmendem Urteilen an der Hand der die Wirklichkeit konstituierenden Gesetze und reflektierendem Beurteilen der Phänomene an der Hand regulativer Ideen; endlich der letzte Gegensatz: zwischen Wissen und Glauben. Nicht als ob das Streben nach metaphysischer Einheit in diesen Dingen Kant ganz fremd wäre: Er hat das „Schicksal, in die Metaphysik unglücklich verliebt zu sein", aber eben das Überspringen jener trennenden Grenzen führt in die typischen Fehler der dogmatischen Metaphysik und in das Gewirr der unserm Verstand unbeantwortbaren Fragen und ewig verschlossenen Probleme. Sinnlichkeit und Verstand mögen vielleicht in einer unbekannten Wurzel zusammenhängen, aber diese Wurzel, diese Einheit wäre nur einem intuitiven Verstand oder einer intellektuellen Anschauung erfaßbar, ebenso würde nur für einen schöpferischen Verstand, für einen intellectus archetypus der Unterschied der konstitutiven und regulativen Erkenntnisprinzipien verschwinden. Endlich kann auch nur für eine Vernunft, die die Welt nicht nur erkennt, sondern nach moralischen Gesichtspunkten lenkt und leitet, Wissen und Glauben zusammenfallen.

Die Unterscheidung von Wissen und Glauben, die schärfere begriffliche Bestimmung dieser Unterscheidung durch den Begriff des Postulats der praktischen Vernunft, endlich die hierauf basierende Scheidung von Religion und Wissenschaft scheint sich in den 60er und 70er Jahren im Denken Kants allmählich entwickelt zu haben. Das „Glauben" umfaßt bei Kant zunächst das historische Glauben, das „praktisch hinreichend, obgleich logisch unzureichend"[1] ist, ebenso wie den auf moralischen Gründen ruhenden Vernunftglauben. „Ich glaube, daß ein Amerika sei (nicht: ich weiß es nach logischen Gründen); denn wenn ich bei solchen Zeugnissen es noch nicht annehmen wollte: was wollte ich denn annehmen in Ansehung meiner Handlungen oder Entschließungen." „Dieses Annehmen ist dann eine völlige Entschiedenheit, wenn es nach praktischen nötigenden Gesetzen angenommen werden muß, z. B.: ich glaube, daß eine andere Welt sei. Dieser Glaube,

[1] Kants handschr. Nachlaß, Bd. 3 (Bd. 16 der „Werke" in der Akad.-Ausg. Refl. 2448 (nach Adickes Bestimmung 1764—68 oder vielleicht auch Anfang der 70er Jahre) und a. a. O.

wenn er sich bloß auf Nachrichten gründet, wäre nicht rechtmäßig. Denn da würden mehr Gründe der Glaubwürdigkeit erfordert werden. Der moralische Glaube ist, der nach moralischen Gesetzen notwendig ist als Folge oder als Grund der Moralität."[1] Die schärfere Scheidung zwischen historischem und moralischem Glauben wird dann darin gefunden, daß zwar beide ihrem Wesen nach ein „subjektiv-hinreichendes Für-wahr-halten" sind (gegenüber dem „objektiv zureichenden Fürwahrhalten" des Wissens, dem subjektiv und objektiv unzureichenden des „Meinens"), aber der historische Glaube ein nur für jetzt, in zeitlicher Begrenzung, der moralisch-religiöse Glaube dagegen ein a priori, absolut und ohne zeitliche Begrenzung subjektiv hinreichendes Fürwahrhalten ist. Damit erst wird das religiös-moralische Glauben — das Glauben an die Bedingung des moralischen Handelns, die Freiheit, und an die Erreichbarkeit seines Ziels — seines bloß vorläufigen, relativ gültigen Charakters entkleidet und der reine Vernunftglaube zu einer nicht nur dem Grade, sondern der Art nach vom Wissen verschiedenen Art und Weise des Fürwahrhaltens.

Noch in einer etwas anderen Weise können wir endlich den Unterschied des historischen und moralischen Glaubens nicht in Kants Worten, aber in seinen Begriffen charakterisieren. Das „Glauben" ist jenes Fürwahrhalten, das als unablösbarer Bestandteil in jedem Wollen (im Sinn des Entschlusses zur Zielsetzung und zur Tat, nicht im Sinn des bloßen Wünschens) steckt: Das Glauben an die Möglichkeit des gewollten Ziels, ohne das das „ich will" zum tatenlosen „ich wollte" oder „wünschte" würde. Nun gibt es einen doppelten Willen: den unbedingten Willen, der auf ein schlechthin und absolut gesetztes Ziel geht, den sittlichen Willen, den der kategorische Imperativ bestimmt und den bedingten Willen, der auf ein Ziel nur um seiner erfahrungsgemäß zu erwartenden Glücksfolgen geht. Der Glaube an die Möglichkeit des erstgenannten Ziels und an die Bedingungen dieser Möglichkeit (Freiheit, die Zugehörigkeit des Menschen zu einer nicht naturgesetzlich geordneten Welt) ist ein unbedingt gültiger reiner Vernunftglaube, der als solcher ein nicht nur vorläufiges, durch Wissen ersetzbares Fürwahrhalten ist, wie der in unsern gewöhnlichen Handlungen und Entschließungen steckende historische Glaube, sondern ein neben dem Wissen stehendes unableitbares und unaufhebbares Fürwahrhalten, ebenso selbständig neben dem Wissen stehend, wie die praktische Vernunft, das sittliche Werten, neben der theoretischen Vernunft, dem Erkennen steht.

---

[1] a. a. O., Nr. 2464.

VII. Kapitel.

Von Kant bis Hegel.

Kant und die nach-Kantsche Philosophie.

Für die Entwicklung der neueren Philosophie von Descartes bis Kant ist nichts charakteristischer und bedeutsamer, als der unlösbar enge Zusammenhang, in dem sich diese Entwicklung mit der der mathematischen Naturwissenschaft vollzieht. In diesem Zusammenhang aber ist die Naturwissenschaft der führende und auch zeitlich vorangehende Teil. Es ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie, die Methode der Erkenntnis, die sich in der mathematischen Physik bewährt und entwickelt hat, auf ihren klaren und allgemeinen Ausdruck zu bringen, die Aufgabe der Metaphysik, diese mathematische Methode dann auch auf die bisher noch ungelösten metaphysischen und psychologischen Probleme anzuwenden. Die Physik ist methodologisch das Muster und Vorbild, sie ist das Faktum der Wissenschaft, das es auf seine Grundlagen hin zu analysieren und dann nachzuahmen gilt. Wie ist reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich? Ist Metaphysik möglich? lautet Kants Frage. In Kant erreicht diese Entwicklung ihren Höhepunkt und in gewisser Weise ihren Abschluß. Ihren Höhepunkt: Für keinen der vorkantischen Philosophen fällt in dem Maß die Wissenschaft schlechthin mit der mathematischen Naturwissenschaft zusammen, umschließen die Grenzen der letzteren zugleich die der echten Wissenschaft (die nur soweit reicht, als die Anwendung der Mathematik reicht), ist der Erkenntnisbegriff der Erkenntnistheorie so zugeschnitten auf die Physik. In Descartes und Spinozas geometrischer Methode sahen wir, wie die echte Methode der Mathematik immer wieder mit der bloßen logischen Deduktion zusammenfällt, die mathematische „Definition", die aus dem allgemeinen Fall durch Einführung spezieller Bedingungen die Spezialfälle herzuleiten gestattet, in die Aristotelische Wesensdefinition einer Sache hinübergleitet. Erst Kants Unterscheidung analytischer und synthetischer Sätze, erst seine prinzipielle Kritik der bisherigen Metaphysik schafft hier reinen Tisch. Seine grundlegende Bestimmung des Ziels der Erkenntnis aber — das gegebene Mannigfaltige der Anschauung unter Gesetze zu bringen — weist endgültig dem Gesetzesbegriff der Naturwissenschaft die zentrale Stellung in der Erkenntnis zu; in den Grundsätzen des reinen Verstandes endlich wird dieses „Gesetz" Schritt für Schritt im Sinn des mathe-

matischen Gesetzes näher bestimmt. Aber Kant ist zugleich ein Abschluß dieser Entwicklung: der Überzeugung von der Allmacht der mathematischen Methode bei Descartes, Spinoza, Leibniz tritt bei ihm gegenüber die Überzeugung von den prinzipiellen Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit, die nun freilich notwendigerweise für ihn zugleich Grenzen der Wissenschaft überhaupt werden. Jenseits der Wissenschaft bleiben die metaphysischen Probleme, die nun lediglich dem Glauben zufallen. Aber bei dieser Zweiteilung von Erkennen und Glauben bleibt es nicht: zwischen beide schiebt sich ein Drittes ein, eine Betrachtungsweise der Erfahrungsgegenstände unter dem Gesichtspunkt der Ideen, eine wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge, die aber außer der konstitutiven Prinzipien der echten Wissenschaft sich noch anderer, nicht zu ihnen gehöriger Gedanken als regulativer Prinzipien, als richtunggebender Gesichtspunkte bedient. Die teleologische Erkenntnis, als echte wissenschaftliche Erkenntnisweise eigentlich ausgeschlossen, findet hier ihren Platz und erweist sich für ein weites Gebiet von Gegenständen, die Organismenwelt, als unentbehrlich: das deutlichste Zeichen dafür, wie für Kant selbst die wirkliche Wissenschaft mit ihrer Problemstellung und -behandlung über den von ihm selbst in der allgemeinen Theorie gezogenen Rahmen hinausquillt. So deutet sich schon bei Kant selbst die Entwicklung an, in der sein Erkenntnisbegriff als zu eng, die mathematische Naturwissenschaft mit ihrer Methode und ihren Zielen nicht mehr als die Wissenschaft schlechthin, sondern nur noch als eine Wissenschaft, eine Erkenntnisweise erscheint, die als Spezialfall aus einem allgemeineren Begriff der Erkenntnis abgeleitet und ihm untergeordnet werden muß.

Ein äußerlicheres Moment tritt hinzu: die „Personalunion" zwischen mathematischer Naturwissenschaft und Philosophie, die die Zeit eines Descartes, Leibniz und Kant auszeichnet, beginnt sich zu lösen. Die nach-Kantischen Philosophen stehen der Naturwissenschaft in ihrem Interesse, auch in ihren Kenntnissen weit ferner, als die führenden Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts. Auch diese Entwicklung beginnt schon bei Kant selbst, in dessen späterer Periode das ethische Interesse am Menschen und an der Geschichte des Menschen einen immer breiteren Raum einnimmt. Für Fichte wird dann alle Erkenntnis ihrem Wesen und ihrem Ziel nach Selbsterkenntnis, d. h. Bewußtsein des Wesens und der Bestimmung des eigenen Ich, woraus sich weiter ergibt, daß alle sonstige Erkenntnis diesem Selbstbewußtsein sich ein- und unterordnen lassen muß, was nur so geschehen kann, daß sie als Mittel und als Phase innerhalb des Prozesses der Selbsterkenntnis dargestellt und verständlich gemacht wird.

Betrachten wir genauer die kritische und systematische Fortbildung der Kantschen Lehre in der unmittelbar auf Kant folgenden Periode, so bezieht sie sich im wesentlichen auf die folgenden 4 untereinander eng zusammenhängenden Punkte. Erstens die Frage des „Dinges an sich". Die Kritik d. r. V. scheint in der Fassung, in der sie vorliegt, Dinge an sich als real existierende Wesenheiten außerhalb des Bewußtseins vorauszusetzen, die dadurch,

daß sie das Ich „affizieren", die Empfindungsinhalte hervorrufen. Diese Voraussetzung stimmt nicht mit anderen grundlegenden Behauptungen der Kritik (Anwendbarkeit des Kausalgedankens nur auf Erscheinungen), sie setzt außerdem etwas Unbewiesenes und Unbegründetes voraus, sie rechnet mit einem Gedanken, dessen Recht nicht „deduziert" worden ist. Mit Rücksicht darauf sucht man entweder Kant in seiner Lehre vom Ding an sich zu bekämpfen (Änesidemus-Schulze, Jakobi — ohne die Voraussetzung des Dinges an sich kommt man nicht in die kritische Philosophie hinein, mit ihr kann man nicht darin bleiben) oder man sucht zu zeigen, daß Kant eine solche realistische Voraussetzung nie gemacht habe (Beck, Fichte).

Der zweite Punkt betrifft das „Gegebene", das Mannigfaltige der Anschauung und seine Formen Raum und Zeit. Der Begriff des Gegebenen, wie ihn Kant verwendet, hat etwas Gemeinsames mit dem des Dinges an sich: Er bezeichnet auch eine Grenze der „Deduktion". Was gegeben ist, ist eben damit nicht deduzierbar. Anders gesprochen: deduzierbar ist nur, was zur „Form", nicht was zum „Stoff" der Erkenntnis gehört. Eben damit aber entziehen sich auch Raum und Zeit der eigentlichen „Deduktion". Die tatsächliche Beschaffenheit unserer Anschauung gibt uns die Formen des Raumes und der Zeit, also muß auch der Hinweis auf diese bloße Tatsächlichkeit genügen, anstatt einer gedanklichen Begründung und Ableitung. Hier bleibt eine doppelte Möglichkeit: Entweder man behält den scharfen Gegensatz von Stoff und Form der Erkenntnis, von gegebenem Inhalt und gedachter Form bei — sucht aber wenigstens dies, daß es ein Gegebenes gibt, und zwar ein Gegebenes, dem gewisse, wenn auch in dieser tatsächlichen Bestimmtheit nur dem Gegebenen zu entnehmende Formen eignen, aus dem Wesen der Erkenntnis heraus zu deduzieren. Oder man läßt den Unterschied von Stoff und Form überhaupt fallen und deduziert „Stoff" wie „Form", Raum und Zeit wie die Kategorien. Wir können diese beiden Lösungen vergleichen mit den beiden Auswegen, die sich dem Problem des Dinges an sich gegenüber bieten: Man versucht entweder die Berechtigung des Begriffs und der Voraussetzung eines Dinges an sich aus dem Wesen der Erkenntnis heraus zu deduzieren oder den Begriff des Dinges an sich überhaupt zu streichen. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten aber besteht jedesmal kein absolut scharfer Gegensatz, sondern sie gehen allmählich ineinander über: wenn Reinhold oder Beck den Begriff des Dinges an sich als einen innerhalb des Ganges der Erkenntnis notwendigerweise entstehenden Begriff ableiten, so ist ja schon das Ding an sich selbst aus einer vorausgesetzten Realität eine Setzung des Verstandes geworden, also zugleich der Schritt zur idealistischen Aufhebung des Dinges an sich geschehen, und wenn wenigstens der Begriff der Gegebenheit deduziert ist (wenn auch noch nicht sein spezieller Inhalt), so ist schon das Gegebene im gewissen Sinn ein Apriori geworden, der Anfang zu der Relativierung des Unterschiedes vom Apriori und Aposteriori gemacht, die bei Hegel sich vollendet.

In beiden Fällen ist, wie man sieht, das Streben darauf gerichtet, in der Kantschen Philosophie wirklich oder angeblich Vorgegebenes, als rein tatsächlich Vorausgesetztes auf seine Berechtigung hin zu prüfen, also der Deduktion zu unterwerfen. Dieselbe Aufgabe entsteht in einem dritten Fall, mit Rücksicht auf die Kategorientafel. Die 12 Kategorien erscheinen bei Kant als ein Außer- und Nebeneinander von Begriffen, soweit sie deduziert, abgeleitet werden, setzt diese Ableitung selbst wieder die aus der traditionellen Logik entnommene Urteilstafel als etwas Gegebenes voraus. Die Deduktion der Kategorien muß sich in einer Deduktion der Urteilstafel vollenden. Wir können diese Aufgabe zugleich noch allgemeiner fassen: Die Logik gehört überhaupt, wie wir früher sahen, zu dem von Kant Vorausgesetzten, die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch und der auf ihm beruhenden analytischen Sätze enthält für ihn kein Problem, wie die der synthetischen Sätze a priori, der Grundsätze der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft. Auch auf diese Voraussetzung erstreckt sich notwendigerweise im Fortschritt der Entwicklung das Bedürfnis der Deduktion, der kritischen Begründung.

Diese Einbeziehung der Logik und ihrer Prinzipien hat nun aber weiter zur notwendigen Folge, daß der Ausgangspunkt und dann das Wesen der transzendentalen Deduktion selbst eine Wandlung erfahren muß. Das Grundprinzip der Kantschen Deduktion ist das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, der Möglichkeit der Erkenntnis sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände. Das Kausalgesetz ist eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, darum muß es für alle Gegenstände der Erfahrung gelten. Die Prinzipien der reinen Logik aber gelten nun nicht nur für Gegenstände der Erfahrung, sondern für solche des Denkens überhaupt, sie müssen also aus der Möglichkeit des Denkens, des Bewußtseins überhaupt, nicht nur der Erfahrung, deduziert werden. Aus dem reinen „Ich denke“ der transzendentalen Apperzeption müssen die Formen und Gesetze des Denkens entwickelt werden. Eben diese Aufgabe aber läßt eine neue Schwierigkeit entstehen. Erfahrung, wie Kant ihr Wesen faßte, kam zustande durch das Zusammenwirken von Stoff und Form, gegebenem Mannigfaltigem der Anschauung und gedanklicher Form. Und eben diese Zweiheit lag auch der Deduktion zugrunde: auf das Mannigfaltige unserer Anschauung angewandt ergeben die gedanklichen Formen die zu deduzierenden Grundsätze. Die Kombination des in der Anschauungsform der Zeit ausgebreiteten Mannigfaltigen mit der Denkform des kategorischen Urteils ergibt den Grundsatz der Substantialität usw. So bestand die Deduktion, der „Beweis“ der Grundsätze in einem analytischen Herleiten derselben aus einem Erkenntnisbegriff, der eben an sich bereits eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in sich schloß. Anders hier: der Begriff des Denkens, des Bewußtseins ist an sich ein einfacher Begriff, trotzdem soll aus ihm alles Mögliche deduziert, sollen die Formen des Denkens aus ihm abgeleitet werden. Auch hier bieten sich wieder zwei Wege: entweder man sucht in dem scheinbar einfachen Bewußtseinsbegriff dennoch eine Mehrheit

von vornherein aufzuzeigen, eine Mehrheit voneinander unabtrennbarer Momente (Reinhold) oder man sucht nach einer Methode der Deduktion, der gedanklichen Herleitung, die nicht analytische Zergliederung eines an sich schon Zusammengesetzten ist, sondern aus einem Einfachen ein neues Einfaches für unser Denken mit einsichtiger Notwendigkeit entstehen läßt — eine Aufgabe, die die dialektische Methode erfüllt. Auch sind diese beiden Lösungsversuche des Problems nicht scharf getrennt, sondern gehen kontinuierlich ineinander über.

So ist der 4. Punkt, auf den sich die Fortentwicklung der Kantschen Philosophie konzentriert, der Begriff des Bewußtseins. Für die vor-Kantsche Philosophie ist das Bewußtsein entweder eine einfache Idee (die Idee der Idee) im Sinn Lockes oder ein angeborener, klarer und deutlicher, damit einer Definition nicht fähiger und nicht bedürftiger Begriff, für die nach-Kantsche Philosophie ist er ein erst aufzulösender, seinem Wesen nach zu bestimmender Begriff. Damit komme ich wieder zurück auf den Ausgangspunkt dieses Paragraphen: nicht mehr der auf dem Faktum der mathematischen Naturwissenschaft ruhende Erkenntnisbegriff Kants, sondern ein allgemeinerer Begriff des Erkennens, des Bewußtseins überhaupt liegt der Erkenntnistheorie der nach-Kantschen Philosophen zugrunde. Das aber wäre nicht möglich gewesen, wenn die Physik für diese Philosophen noch in dem früheren Maß Vorbild und Muster gewesen wäre.

Karl Leonh. Reinhold.

„Die Frage: Welches sind die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens? kann unmöglich allgemeingültig beantwortet werden, bevor man nicht über das, was man unter Erkenntnisvermögen zu verstehen habe, einig geworden ist.“ Diese Forderung, die Reinhold an die Spitze seines „Versuchs einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ stellt, sei bisher noch nie erfüllt worden, bis auf Kant habe man sich in der Philosophie ihr mit dem Hinweis darauf entzogen, daß das, was die Worte Erkenntnis, Vorstellung, Gedanke, Bewußtsein bedeuten, etwas unmittelbar Bekanntes und Gegebenes sei: „Was dies heiße, sich eine Sache vorstellen, eine Sache erkennen, etwas denken; was Vorstellungen, Gedanken, Begriffe, Ideen heißen, muß ein jeder von sich selbst wissen. Man kann hier weiter nichts erklären, als daß man, wenn etwa ein Wort jemanden nicht verständlich genug sein sollte, ein anderes ihm verständliches wählet, um durch die bekannten Namen an Sachen zu erinnern, die man aus eigenen Empfindungen kennen muß.“ Diesem Standpunkt, wie er in den eben zitierten Worten Feders deutlich zum Ausdruck kommt: daß „Bewußtsein“, „Erkenntnis“, „Denken“, die Worte im weiteren Sinn genommen, nur das Gemeinsame der einzelnen Vorstellungen, Gedanken, Empfindungen bezeichnen, die wir ihrerseits nur durch unmittelbares Erleben, nicht durch Definitionen kennen lernen können, stellt Reinhold seine Forderung einer Klärung des Bewußtseinsbegriffs selbst gegenüber.

Die geforderte „Definition" des Bewußtseinsbegriffs bedeutet natürlich nicht eine Definition durch genus und differentia, wohl aber eine Angabe derjenigen Merkmale, die vom Wesen des Bewußtseins unabtrennbar sind, ohne die ein Bewußtsein überhaupt nicht gedacht werden kann.[1] In diesem Sinn ist die bekannte Reinholdsche Bestimmung zu verstehen „Das Bewußtsein überhaupt besteht aus dem Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf das Objekt und Subjekt". Es kann kein Bewußtsein gedacht werden, das liegt zunächst in dieser Bestimmung, ohne daß dasselbe Bewußtsein eines Subjekts — eines Ich — und Bewußtsein eines Gegenstandes wäre, es gibt kein Bewußtsein schlechthin, sondern nur ein Bewußtsein, das ein Subjekt von einem Objekt hat. Eben damit aber tritt der Begriff des Bewußtseins zugleich zu dem der „Vorstellung" in jene unlösbare Beziehung: die „Vorstellung" ist dasjenige, durch das sich das Ich auf den Gegenstand bezieht. Es kann keine Vorstellung ohne Bewußtsein geben — eine „unbewußte Vorstellung" ist ein Unding — denn zur Vorstellung gehört ein Vorgestelltes und Vorstellendes, ein Ich und ein vom Ich vorgestellter Gegenstand, gehören also die 2 Momente, die das Wesen des Bewußtseins konstituieren, aber „Vorstellung" und Bewußtsein sind nicht gleichbedeutend, sondern die Vorstellung ist das dritte zum Bewußtsein wesentlich gehörige Konstituens, sie ist der Repräsentant des gemeinten Gegenstandes für das den Gegenstand meinende oder erkennende Ich. Keine Vorstellung ohne Bewußtsein, aber auch kein Bewußtsein ohne repräsentierende Vorstellung.

Auf diese drei voneinander unabtrennbaren Momente stoßen wir, wenn wir den Begriff des „Bewußtseins überhaupt" oder des Bewußtseins im allgemeinen analysieren, sie müssen daher auch sich wiederfinden in jedem speziellen Fall eines Bewußtseinsaktes. Subjekt, Objekt und Vorstellung gehören zu den unablösbaren Bedingungen der Möglichkeit des Bewußtseins überhaupt und daher zu den allgemeinen und notwendigen Bedingungen jedes Bewußtseins. Man sieht schon hier, wie sich bei Reinhold Kants Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und die Methode dieser Frage gestaltet: wir denken das Bewußtsein überhaupt, finden in ihm die ihm zugehörigen Wesensmerkmale und damit die inneren Bedingungen seiner Möglichkeit, von deren Allgemeingültigkeit wir deshalb überzeugt sein dürfen, weil es ja eben nicht ein bestimmtes, sondern das Bewußtsein überhaupt war, das wir untersuchten. Möglich und sinnvoll aber ist ein solches Verfahren offenbar nur dann, wenn es möglich ist, einen solchen Gegenstand, wie das Bewußtsein überhaupt sich gleichsam anschaulich zu vergegenwärtigen, in einer „Anschauung a priori", einer Anschauung des allgemeinen Wesens einer Sache, die der empirischen Anschauung der entsprechenden einzelnen Gegenstände vorhergeht und ihr das Gesetz vorschreibt; oder besser in einer der auf geometrische Gebilde gerichteten Anschauung a priori analog gedachten „intellektuellen" (auf Intellektuelles gerichteten)

---

[1] S. 227.

Anschauung. Wenn auch der Name noch fehlt, ist doch im Grunde schon bei Reinhold die Idee einer solchen auf intellektuelle Anschauung gegründeten Wissenschaft vom Bewußtsein vorhanden. Nur daß diese der Mathematik analog gedachte Wissenschaft vom Bewußtsein noch nicht wie bei Fichte den Charakter einer konstruktiven „synthetischen“ Erzeugung des Bewußtseins angenommen hat, sondern sich auf eine bloße Analyse des Bewußtseins beschränkt.

Dasselbe Verfahren, das er auf den Begriff des Bewußtseins angewendet hat, überträgt nun Reinhold auch auf den der Vorstellung, der im Begriff des Bewußtseins als notwendiger Faktor aufgewiesen wurde. Es werden die „inneren Bedingungen der Möglichkeit der Vorstellung“ (die „äußeren“ Bedingungen sind Subjekt und Objekt) oder es wird das „Vorstellungsvermögen“ untersucht, denn dieser Begriff des „Vermögens“ hat bei Reinhold keinerlei psychologische, sondern eine rein erkenntnistheoretische Bedeutung, das Vorstellungsvermögen ist der Inbegriff der apriorischen, d. h. aus dem Wesen der „Vorstellung überhaupt“ ableitbaren Bedingungen der Vorstellung. Diese Bedingungen sind zunächst „Stoff“ und „Form“. In jeder Vorstellung wird „etwas“, ein Objekt vorgestellt, also muß in der Vorstellung selbst etwas enthalten sein, das dem Gegenstande der Vorstellung entspricht, durch das die Vorstellung eine Vorstellung eben dieses Gegenstandes ist: der „Stoff“. Eben dieser stoffliche Inhalt der Vorstellung bleibt vom Gegenstand selbst verschieden: gehe ich im Kreise um einen Baum, so ändert sich der Stoff, der Inhalt meiner Vorstellung, der mir den betrachteten Gegenstand, den einen identischen Baum darstellt, aber dieser Gegenstand bleibt ein und derselbe und wechselt nicht. Andererseits muß der Stoff eben stofflicher Inhalt einer Vorstellung sein, er muß eine bestimmte „Form“, die Form der Vorstellung eines vorstellenden Ich annehmen. Durch die Vorstellung stellt sich das Ich den Gegenstand vor, das Vorgestelltsein als solches muß also im Ich gegründet, die Form durch das Ich „hervorgebracht“ sein, oder ihre Möglichkeit beruht auf dem „Vermögen“ der „Spontaneität“ des Ich. Der Stoff andererseits weist auf den Gegenstand hin, er ist seiner Möglichkeit nach nicht im Ich gegründet, sondern dem Ich „gegeben“, das „Vorstellungsvermögen“ des Ich ist nur als Empfänglichkeit für den gegebenen Stoff, als „Rezeptivität“ Bedingung seiner Möglichkeit. Der Stoff der Vorstellung ist ferner dasjenige, durch das die bloße Vorstellung, die Vorstellung des vorstellenden Ich, zur Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes wird, durch das also das vorstellende Ich die Vorstellungen unterscheidet. Wir können in Reinholds Sinn, wenn auch nicht genau mit seinen Worten noch anders sagen: Der „Stoff“ ist dasjenige, was das Erkennen als Unterscheiden, das Vorstellen als Vorstellen bestimmter, unterschiedener Gegenstände möglich macht. „Alles, was in der Vorstellung Stoff ist, muß sich unterscheiden lassen“, d. h. es muß mannigfaltig sein. „Inwiefern aber der Stoff in der Vorstellung notwendig ein Mannigfaltiges sein muß, insofern kann die von allem Stoffe, d. h. von allem Mannigfaltigen unterschiedene Form der Vorstellung nichts anderes als Einheit sein“ (Theorie d. Vorst., II. Buch, § 23).

In diesen Wendungen deduziert Reinhold die Begriffe des Gegebenen und Hervorgebrachten, des „Mannigfaltigen" und der „Einheit": „Erkenntnis" ist Vorstellung eines Objekts durch ein Subjekt, also ist Erkenntnis nur möglich, sofern Vorstellungen möglich sind, in denen ein durch das Subjekt in die Form der Vorstellung gefaßter gegebener Stoff einen Gegenstand repräsentiert. Das Beziehen von Vorstellungen auf Gegenstände ist aber weiter nur möglich, sofern die vorgestellten Gegenstände durch ihren Stoff von der Vorstellungsform unterschieden werden, sofern also dieser Stoff als ein unterscheidbares Mannigfaltiges der einheitlichen Form gegenübertritt: in der Vorstellung selbst muß sich, damit Vorstellung und Erkenntnis möglich ist, Stoff und Form wie Mannigfaltiges und Einheit verhalten. Die spezifisch Kantische Definition der Erkenntnis: Erkenntnis sei Verknüpfung des gegebenen Mannigfaltigen zur synthetischen Einheit wird also von Reinhold abgeleitet aus der allgemeineren Definition, die das Erkennen als Beziehen einer Vorstellung durch ein vorstellendes Subjekt auf einen vorgestellten Gegenstand bezeichnet.

Wurde bisher, was „zum Bewußtsein überhaupt" als Bedingung seiner Möglichkeit wesentlich gehört, abgeleitet, so handelt es sich jetzt darum, die speziellen Formen des Bewußtseins zu deduzieren — aus der „Gattung" des Bewußtseins überhaupt oder im allgemeinen die speziellen Arten desselben herzuleiten.

„Jede Vorstellung bezieht sich ihrem Inhalt nach auf einen durch diesen Inhalt bestimmten Gegenstand; aber sie wird nicht immer auf denselben, inwiefern er bestimmt ist, bezogen." Aus dem bloßen Bewußtsein wird ein Erkennen im engeren Sinn dieses Wortes, wenn das vorstellende Ich nicht nur durch eine Vorstellung auf einen Gegenstand gerichtet ist, sondern bewußt die Vorstellung auf den Gegenstand bezieht oder den letzteren durch die erstere bestimmt. Dazu gehört, daß nicht nur Vorstellung und vorgestellter Gegenstand unterschieden werden und die Vorstellung als Repräsentant des Gegenstandes uns zum Bewußtsein kommt — das ist, wie wir wissen, immer der Fall, denn es kann keine Vorstellung geben, die nicht etwas, einen Gegenstand vorstellte —, sondern daß beide, Vorstellung und Gegenstand, als unterschieden vorgestellt werden. Das bewußte Aufeinanderbeziehen setzt voraus, daß beide Beziehungspunkte getrennt vorgestellt werden, d. h. das Erkennen im engeren Sinn entsteht, wenn an die Stelle des bloßen einfachen Vorstellens eines Gegenstandes das Vorstellen einer Vorstellung und das Vorstellen eines Gegenstandes tritt, mit dem weiteren Bewußtsein, daß die vorgestellte Vorstellung zugleich Vorstellung des genannten Gegenstandes sei. Indem das Bewußtsein überhaupt — das einfache oder bloße vorstellende Bewußtsein eines Gegenstandes, wie wir dafür jetzt auch sagen können, — zur Erkenntnis im engeren Sinn, zu diesem komplizierteren Akt des Bewußtseins wird, folgt es offenbar nach Reinhold einer ihm innewohnenden Entwicklungstendenz, deren Weg, wie er selbst es ausdrückt, „vom dunklen Bewußtsein eines Gegenstandes, von welchem alles Bewußtsein ausgeht, zum deutlichen Selbstbewußtsein geht durch das klare

Bewußtsein der Vorstellung, die vorher in ihrem Unterschiede vom Gegenstande vorgestellt werden muß, bevor das Vorstellende in seinem Unterschiede von der Vorstellung vorgestellt werden kann" (§ 40). Die drei Stufen mit anderen Worten, die das Bewußtsein durchlaufen muß, sind die einfache Vorstellung eines Gegenstandes (das „dunkle Bewußtsein" desselben), dann das „klare" Bewußtsein, das darin besteht, daß wir uns vorstellend auf unsere Vorstellung beziehen und sie eben damit von dem einfach vorgestellten Gegenstand unterscheiden, endlich das „deutliche Selbstbewußtsein", d. h. das „ich denke" der transzendentalen Apperzeption Kants, das für das Bewußtsein entsteht, indem wir das getrennt Vorgestellte von neuem der „Synthesis", der Einheitsform des Bewußtseins unterwerfen, also aufeinander beziehen. Man sieht hier bereits den Fichteschen Gedanken der nach innerem Gesetz fortschreitenden Entwicklung des Bewußtseins und das volle Selbstbewußtsein als Ziel dieser Entwicklung. Noch eins: der Ausgangspunkt der Entwicklung ist in doppelter Weise charakterisiert: als das einfache vorstellende Bewußtsein eines Gegenstandes, als die einfachste Form, in der sich Subjekt und Objekt durch das Medium der Vorstellung aufeinander beziehen können, und als das Bewußtsein überhaupt oder in abstracto. Dies beides fließt für Reinhold in eins zusammen — ebenso wie für Descartes und seine Nachfolger der abstrakte Begriff der Ausdehnung mit dem realiter existierenden Raum, und der Begriff der cogitatio mit dem realiter existierenden „Attribut" der res cogitans zusammenfließt. Die Analogie ist keine bloß äußerliche: in der „mathematischen Methode" Descartes' handelt es sich darum, nach dem Vorbild der analytischen Geometrie, die aus der allgemeinen Formel des Kegelschnitts die Formeln der möglichen speziellen Formen der Kegelschnitte herleitet, metaphysische Grundbegriffe zu finden, die eine entsprechende gedankliche Erzeugung, eine vorbildlich „klare und deutliche" Erkenntnis der Wirklichkeit gestatten; als solche Begriffe gelten der Begriff der extensio und der cogitatio, die eben damit „Gemeinbegriffe" (communes notiones), keine bloßen abstrakten „Allgemeinbegriffe" sind. Dasselbe Ziel, aus dem Wesen „des" Bewußtseins die einzelnen Formen des Bewußtseins, aus dem Wesen „der" Erkenntnis die einzelnen Formen der Erkenntnis herzuleiten, schwebt Reinhold vor und bleibt nach ihm das Ziel der dialektischen Methode (auf deren gleichfalls vorhandene Orientierung an der Mathematik noch bei Fichte zurückzukommen sein wird). Damit wird auch für ihn das „Bewußtsein überhaupt" aus einem bloßen abstrakten Gattungsbegriff, der das Gemeinsame der verschiedenen modi cogitationis (Empfindung, Vorstellung, Begriff, Idee) unter Abstraktion von ihren speziellen Verschiedenheiten enthält, zu der einfachsten Form der Erkenntnis, die die höheren, komplexeren Formen aus sich heraus erzeugt und entwickelt. (In umgekehrter, „analytischer" Betrachtung: nicht durch Abstraktion von den speziellen Verschiedenheiten der einzelnen Erkenntnisformen, sondern durch „Reflexion" auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit gewinnen wir den Begriff des Bewußtseins überhaupt aus den einzelnen Formen des Bewußtseins.) Die gedankliche Ent-

faltung selbst endlich des Bewußtseins wird ein sich-Konkretisieren des Allgemeinen — wie dies am deutlichsten später von Hegel ausgesprochen wird, für den die Vernunfterkenntnis von der Verstandesansicht der Dinge sich eben dadurch unterscheidet, daß die letztere vom „Abstrakt-Allgemeinen" ausgeht, eben damit aber auch bei ihm und bei einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Allgemeinem und Konkretem, zwischen Denken und Sein stehen bleiben muß, während die Vernunfterkenntnis das Allgemeine nicht als abstrakt Leeres, sondern als Konkret-Erfülltes faßt, dessen konkreter Inhalt aus ihm entwickelt, durch Reflexion in ihm gefunden werden muß.

Wir können begrifflich die Vorstellung und ihren Gegenstand voneinander unterscheiden, wir können dann auch die Vorstellung ihrerseits vorstellen und sie dem Gegenstand, den sie vorstellte, gegenüberstellen. Wir können danach auch von dem Gegenstand, abgesehen von seinem Vorgestelltsein, von dem Gegenstand im Unterschied von der Vorstellung oder dem „Gegenstand an sich" sprechen. Aber dieses „Ding an sich" ist kein erkennbarer oder auch nur denkbarer wirklicher[1] Gegenstand, es ist ein „bloßer Begriff" (§ 69), der eben nur dann mehr als ein bloßer Begriff ist, wenn er sich auf eine mit bestimmtem Stoff erfüllte Anschauung bezieht, denn der „Gegenstand" bedeutet ja für uns nur das der Vorstellung „Gegenüberstehende" oder ihren Zielpunkt, wie umgekehrt „Vorstellung" für uns Vorstellung eines Objekts bedeutet. Es ist damit der Begriff des „Dinges an sich" gerechtfertigt — nicht als ein bestimmtes Objekt bezeichnender oder vorstellender Begriff, aber als ein Begriff, der sich aus der der Erkenntnis, weil ihrer allgemeinsten und primitivsten Form, der Vorstellung, wesentlichen Objektsbeziehung ergibt, bzw. eben diese Objektsbeziehung selbst in abstracto genommen bezeichnet.

Auch wenn wir einen Gegenstand in dem vorhin bezeichneten engeren Sinn erkennen, also seine vorgestellte Vorstellung auf ihn beziehen, kann der Gegenstand selbst wiederum nur als Gegenstand einer Vorstellung für uns dasein. Die Erkenntnis im engeren oder höheren Sinn muß also darin bestehen, daß wir auf einen unmittelbar vorgestellten Gegenstand eine Vorstellung beziehen, ihn mittelbar vorstellen. Erkenntnis in diesem Sinn setzt also, damit sie möglich ist, die Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Vorstellung eines Gegenstandes voraus. Die unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes ist die sinnliche Vorstellung, die, auf das vorstellende Subjekt bezogen, „Empfindung", auf den Gegenstand bezogen „Anschauung" heißt. „Man ist sich bei der bloßen Anschauung weder der Vorstellung noch des Gegenstandes besonders bewußt. . . Man ist sich . . . des Gegenstandes bewußt, aber nicht inwiefern er der von der Vorstellung unterschiedene Gegenstand ist." Die mittelbare, die Vorstellung der Vorstellung eines Gegenstandes, kann offenbar nur aus der unmittelbaren Vorstellung, aus der Anschauung entstanden sein, wie sie auch auf sie, auf den

---

[1] „Von der Wirklichkeit des Dinges an sich aber ist keine andere, als eine widersprechende Vorstellung, ein bloßes Blendwerk möglich" (III, § 72).

anschaulich gegebenen Gegenstand bezogen werden muß. Die Vorstellung kommt nun, wie wir wissen, zustande, indem ein Mannigfaltiges zur Einheit verbunden, einem mannigfaltigen gegebenen Stoff die Form der Einheit aufgeprägt wird. In der unmittelbaren Vorstellung, der Anschauung, ist ein mannigfaltiger Stoff, der an sich selbst noch nicht Vorstellung ist, zur Einheit einer Vorstellung verbunden, in der mittelbaren Vorstellung dagegen müssen es schon Vorstellungen sein, ein in Form bestimmt umgrenzter anschaulicher Vorstellungen gefaßtes Material, das zur Einheit verbunden wird. D. h. die Einheit der mittelbaren Vorstellung ist die Einheit des Begriffs, in dem eine Reihe von Vorstellungen aufeinander bezogen und zu einem Ganzen verknüpft sind. Oder was dasselbe besagt: die Einheit ist nicht mehr die Einheit einer Anschauung, sondern die gedachte Einheit eines Objekts, auf das wir jene im Begriff des Gegenstandes verbundenen anschaulichen Vorstellungen als seine „Merkmale" beziehen; sie ist die Einheit, in der sich für unser Denken diese Merkmale gleichsam durchdringen. Die Beziehung zweier Vorstellungen aufeinander, von denen die eine als der Gegenstand selbst (Subjekt), die andere als mit ihm in eine objektive Einheit gesetztes Merkmal erscheint, vollzieht sich im Urteil, aus dem Urteil also entsteht der Begriff (Bestimmungen, in denen wir überall die leicht modifizierten Kantischen Festsetzungen wiedererkennen). Gehen wir vom fertigen Begriff des Gegenstandes zurück zu den Vorstellungen, durch deren Verknüpfung er entstanden ist, so fällen wir ein „analytisches" Urteil, während das Urteil, durch dessen an den Vorstellungen geübte Synthesis der Begriff erst entsteht, „synthetisch" ist: Analysis ist nur möglich, wo Synthesis vorhergegangen ist.

Wenden wir uns nun zur sinnlichen Vorstellung selbst und untersuchen wir sie wiederum auf die „Bedingungen ihrer Möglichkeit", so kann zunächst der Stoff, das Mannigfaltige, dem hier die Form der Vorstellung gegeben, „von außen" gegeben sein, d. h. den Bedingungen nach, die ihn möglich machen, ganz unabhängig vom Vorstellungsvermögen sein, er kann aber auch vom Vorstellungsvermögen und seiner Tätigkeit abhängen, in und mit der Synthesis des Vorstellungsvermögens gegeben sein, also die voraufgehende Tätigkeit der Synthesis zur Bedingung haben: „Innerer" und „äußerer" Sinn werden als die zwei möglichen Arten sinnlicher Vorstellungen deduziert.

Der „objektive" Stoff, der Stoff des äußeren Sinnes, ist ein an sich ganz außerhalb des Vorstellungsvermögens Stehendes, von ihm Unabhängiges, also ein schlechterdings Mannigfaltiges (der Einheit der Form ganz und gar Entbehrendes). „Die Rezeptivität des äußeren Sinnes besteht also in der bestimmten[1] Möglichkeit, durch ein Mannigfaltiges, inwiefern dasselbe bloßes Mannigfaltiges ist, in nichts als außereinander befindlichen Teilen besteht, affiziert zu werden." Als ein Außereinander schlechthin muß der äußere

[1] Die „bestimmte" Möglichkeit: das heißt, die positive Bedingung derselben. In der Rezeptivität des äußeren Sinnes liegt die notwendige und hinreichende Bedingung für die Wahrnehmung des räumlichen Außereinander, nicht dagegen für die von Farben, Tönen usw.

Sinn seinen Gegenstand anschauen; das Außereinander schlechthin aber in die Einheit einer Vorstellung gefaßt ist der Raum, der reine oder „bloße“ Raum, der weder mit dem erfüllten noch mit dem leeren Raum zusammenfällt, sondern beiden logisch vorhergeht, als Bedingung ihrer Möglichkeit, nicht als von ihnen abstrahiertes gemeinsames Merkmal (ebenso wie das Bewußtsein überhaupt, die Vorstellung, durch die sich das Subjekt auf ein Objekt bezieht, durch Reflexion gefundene Bedingung der Möglichkeit der speziellen Arten des Bewußtseins ist, nicht von ihnen durch Abstraktion abgezogene Bestimmung). Die speziellen Eigenschaften des Raumes, Einheit, Kontinuität, Unendlichkeit, Teilbarkeit werden aus dieser Definition des Raumes abgeleitet, aus der Vorstellung des Raumes als des „verbundenen, zusammenhängenden, einzigen Außereinanderseins“ (III, § 59).

Der Stoff des inneren Sinnes ist von der Handlung des Vorstellenden abhängig, der innere Sinn ist Empfänglichkeit für ein Mannigfaltiges, insofern dasselbe durch die Spontaneität, deren Tätigkeit im Verbinden besteht, aufgefaßt wird. Für ein Mannigfaltiges, inwiefern es durch eine verbindende Tätigkeit zusammengefaßt wird, also insofern es in seinen außereinander befindlichen Teilen Gegenstand einer aufreihenden, einer sukzessiven Synthesis ist. Die so entstehende Vorstellung des „verbundenen, zusammenhängenden, einzigen Nacheinander“ ist die Zeit. Damit ist derselbe Weg der „Deduktion“ von Raum und Zeit eingeschlagen, den wir dann, nur klarer und prinzipieller bei Fichte wiederfinden. Auch für Fichte ist der Raum die Vorstellung des bloßen Außereinander, die Zeit aber entsteht, indem wir in diesem Außereinander die Synthesis des Reihenbildens, des Linienziehens üben. Es ist klar, daß diese Deduktion von Raum und Zeit in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu gewissen Kantischen Lehren steht: Nach Kants transzendentaler Ästhetik muß, damit wir die Dinge als außereinander („mithin nicht bloß als verschieden, sondern als in verschiedenen Orten befindlich“) vorstellen können, „die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen“, d. h. die durch Anschauung a priori erkannte Raumvorstellung mit ihren bestimmten Eigenschaften (die wir in den Axiomen der Geometrie zum Ausdruck bringen) geht logisch der abstrakten Vorstellung des „Außereinander“ vorher, nicht läßt sich der Raum aus dieser Vorstellung des Außereinander ableiten. Das „Außereinander“ entsteht nicht dadurch, daß wir einen Inbegriff verschiedener Gegenstände, ein Mannigfaltiges von in sich verschiedenen Teilen als solches vorstellen, sondern indem wir ein Mannigfaltiges, dessen Teile in verschiedenen Orten, also in einem Raum sich befinden, vorstellen. Raum und Zeit aber sind, eben weil sie als Formen der Anschauung uns gegeben werden müssen, nicht weiter deduzierbar, so wenig wie die Grundsätze der reinen Geometrie. Auf der anderen Seite ist klar, daß in der Art wie im Schematismus, im Beweis der Grundsätze, in der Deduktion der Kategorien in der Fassung der zweiten Auflage erst Raum und Zeit mit der Synthesis der Einbildungskraft und dann diese mit den Kategorien in Verbindung gebracht wird, Anknüpfungspunkte für die Reinhold-

Fichtesche Auffassung liegen: „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt . . . enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt." „Wenn ich z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die notwendige Einheit des Raumes . . . zum Grunde. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahiere, hat im Verstande ihren Sitz und ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d. i. die Kategorie der Größe" (Ded. 2. Aufl. § 26). Immerhin ist im Auge zu behalten, daß auch hier der Raum, demgemäß die Synthesis die Gestalt der Dinge „zeichnet", durch Anschauung gegeben sein muß. Noch mehr nähern sich gewisse Wendungen über die Zeit dem Reinholdschen Gedanken: Wir können uns „selbst die Zeit nicht denken, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie . . . bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben achthaben. Bewegung, als Handlung des Subjekts, . . . folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung achthaben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Sukzession zuerst hervor" (ebenda § 24).

Auf die Deduktion von Raum und Zeit folgt bei Reinhold die Deduktion der Urteilsformen als einzig möglicher Formen der Erkenntnis, d. h. der Verknüpfung eines Mannigfaltigen zur objektiven Einheit. In jedem Urteile werden Subjekt und Prädikat (die „logische Materie" des Urteils) in einer bestimmten Art und Weise („logische Form" d. U.) zur objektiven Einheit zusammengefaßt. „Die verschiedenen Verhältnisse, welche die logische Materie und die logische Form der Urteile zur objektiven Einheit haben können, müssen von der in der Natur des Verstandes bestimmten Möglichkeit des Zusammenfassens in die objektive Einheit abhängen, oder welches ebensoviel heißt, die verschiedenen Arten dieser Verhältnisse sind nur durch ebensoviele Arten des dem Verstande eigentümlichen Zusammenfassens, oder durch ebenso vielerlei Funktionen des Verstandes beim Urteilen möglich. Durch jene Verhältnisse also müssen sich die verschiedenen logischen Formen der Urteile angeben und erschöpfen lassen" (III, § 72).

Achten wir zunächst rein auf die logische Materie und setzen wir das Prädikat als objektive Einheit, so kann das Subjekt im Verhältnis zum Prädikat Einheit, Vielheit, oder Einheit und Vielheit zugleich sein. Im ersten Fall erhalten wir ein singuläres, im zweiten ein partikuläres, im dritten ein all-

gemeines Urteil oder im ersten Fall gilt das Prädikat von einem, im zweiten von mehreren, im dritten von vielen Subjekten, die zugleich eines sind, also von allen Gegenständen einer bestimmten Art. Setzen wir das Subjekt des Urteils als objektive Einheit, so kann sich das Prädikat wiederum zu dieser objektiven Einheit wie Einheit, Vielheit oder Einheit und Vielheit zugleich verhalten. „Verhält sich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjekts wie Einheit, so ist es etwas, das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen aufgenommen, d. h. im Subjekte positiv gesetzt wird" — wir haben das bejahende Urteil. „Verhält sich das Prädikat zur objektiven Einheit des Subjektes wie Vielheit, so ist es etwas, das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, aus dem Inbegriff des Mannigfaltigen ausgeschlossen, d. h. im Subjekte negativ gesetzt wird" — negatives Urteil. „Verhält es sich endlich zur objektiven Einheit des Subjektes wie Einheit und Vielheit zugleich: so ist es etwas, das durch die Zusammenfassung, wodurch die objektive Einheit entsteht, in den Inbegriff des Mannigfaltigen so aufgenommen wird, daß das Aufnehmen zugleich ausschließt" — limitatives Urteil. Als Weisen der Zusammenfassung eines Mannigfaltigen zur Einheit werden die verschiedenen Urteilsformen als mögliche Spezialfälle der Denkhandlung aus dem allgemeinen Wesen dieser Handlung, die stets eben Zusammenfassung eines Mannigfaltigen in eine objektive Einheit ist, abgeleitet. Aus der Handlung des Urteils aber entstehen die Grundbegriffe: Einem Gegenstand S kommt eine bestimmte „Quantität" zu heißt: er verhält sich wie Einheit zur Einheit oder wie Vielheit zur Einheit zu einem bestimmten anderen Gegenstand P, der seinerseits ein Stück des Mannigfaltigen ist, das die Synthesis unserer Denkhandlung in S zur objektiven Einheit verbunden hat. Einem Gegenstand kommt eine bestimmte „Qualität" zu, wenn er sich zu einem bestimmten anderen Gegenstand so verhält, daß er mit ihm einen und denselben Gegenstand (eine objektive Einheit) oder mehrere verschiedene Gegenstände bildet (den anderen Gegenstand als anderen von sich ausschließt). Damit ist zugleich klar, daß „Quantität" in der Form der Einheit und Mehrheit, Qualität in der Form der positiven und negativen Bestimmung vorkommen kann; „Position" ist qualitative Einheit, Negation qualitative Mannigfaltigkeit. Endlich aber betont Reinhold ausdrücklich, daß die Bestimmung der Quantität eines Gegenstandes nur geschehen kann, indem wir den zu messenden Gegenstand als Vielheit und Einheit fassen, also die „Kategorie" der Einheit, Vielheit und Allheit anwenden, und genau so ist die Qualität eines Gegenstandes vollständig bestimmt der Inbegriff seiner positiven und negativen Eigenschaften.[1] Die Anwendung der Kategorien wird also zu Handlungsweisen der Vernunft, von denen die eine mit innerer Notwendigkeit die nächste aus sich hervortreibt.

---

[1] „Einheit des Prädikates ist in dem Begriff der Größe ein ebenso wesentliches Merkmal, als die Vielheit des Subjektes, und ihr zufolge wird die Größe als Vielheit des Gleichartigen, dessen, was ein und ebendasselbe Prädikat hat; die numerische Einheit

Betrachten wir jetzt nicht mehr Subjekt und Prädikat für sich, sondern die Art, wie sie miteinander, als Glieder des Urteils betrachtet, zur Einheit des Gegenstandes verbunden werden, so entstehen die übrigen Kategorien. Verhalten sich Subjekt und Prädikat in der gegenständlichen Einheit zusammengefaßt wie „Eines" zu dieser Einheit selbst, so sind sie in der objektiven Einheit innerlich verknüpft oder sie machen selbst zusammen ein Objekt aus, in welchem das Subjekt als das Objekt selbst, das Prädikat aber als etwas im Subjekte, ein Merkmal gedacht werden muß: wir haben das kategorische Urteil. Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit wie Vielheit, so sind sie in der objektiven Einheit äußerlich verknüpft, das Prädikat macht dann nicht mit dem Subjekt ein Objekt, sondern ein besonderes Objekt, das aber nur durch das Äußerlichverknüpftsein mit dem Subjekte als ein Objekt gedacht werden kann, aus. Das Subjekt wird damit ein Objekt, das, wenn es gesetzt wird, ein anderes Objekt als von ihm abhängig und durch es bestimmt — obgleich es ein von ihm verschiedenes Objekt bleibt — setzt: hypothetisches Urteil; Grund und Folge. Verhalten sich Subjekt und Prädikat zusammengenommen zur objektiven Einheit wie Einheit und Vielheit zugleich, so sind sie in der objektiven Einheit innerlich und äußerlich verknüpft und machen ein aus zwei Objekten bestehendes Objekt aus: disjunktives Urteil; Begriff des Ganzen und Teils. Die Urteilsformen und Kategorien der Modalität entstehen, indem wir das Zusammenfassen zur objektiven Einheit in Beziehung setzen zu dem die Handlung des Zusammenfassens übenden Ich: Verhält sich die Handlung des Zusammenfassens zum Bewußtsein des Ich wie Eines, so wird die Handlung im Bewußtsein wirklich vollzogen und das Urteil ist assertorisch; verhalten sich beide wie „Vielheit" zueinander, „so kommt das Zusammenfassen im Bewußtsein als etwas von demselben Verschiedenes vor, d. h. wird in demselben bloß vorgestellt, nicht vorgenommen", die Zusammenfassung wird nur als möglich gedacht; verhalten sich beide wie Einheit und Vielheit zugleich, so wird das Zusammenfassen eben dadurch, daß es im Bewußtsein vorgestellt wird, auch im Bewußtsein vorgenommen, der Gegenstand wird durch seine bloße Möglichkeit auch wirklich oder er ist „notwendig".

---

aber als Einheit des Gleichartigen gedacht. Die Quantität kann nur durch alle drei ihr untergeordnete Kategorien als bestimmte Größe gedacht werden; und jede bestimmte Größe hat quantitative Einheit, Vielheit und Allheit."

„Vielheit, d. i. Mannigfaltigkeit des Zusammenfassenden im Subjekte (qualitative Vielheit) ist dem Begriffe der Qualität ebenso wesentlich, als die Einheit jedes dieser Prädikate (qualitative Einheit) und demzufolge wird die Qualität eines Gegenstandes, als der Inbegriff, der in einem Subjekte zusammengefaßten positiven und negativen Merkmale, des qualitativen Vielen, und jedes dieser Merkmale (eine Qualität des Gegenstandes) entweder als eine positive oder negative, qualitative Einheit, oder als Beides zugleich gedacht. Die bestimmte Qualität des Gegenstandes selbst (nicht die Qualität überhaupt) kann nur durch alle drei dem Begriff der Qualität untergeordnete Kategorien Realität, Negation und Limitation, gedacht werden" (III, § 72).

Man sieht, wie alle diese Ableitungen darauf hinauslaufen, aus der einen Grundhandlung des Denkens, der Verknüpfung eines Mannigfaltigen zur Einheit (deren Wesen schon vorher nicht nur im Urteilen, sondern schon im Vorstellen gefunden war, aus dem dann das Urteilen als notwendig sich ergebende komplexere Stufe des Erkennens abgeleitet wurde) die Urteilsformen als mögliche Spezialformen herzuleiten. Jede Kategorie ist ein spezieller Fall der „Einheit", „Mannigfaltigkeit" oder „Einheit und Mannigfaltigkeit zusammen", ein Gedanke, den freilich Reinhold nur dadurch durchführen kann, daß er den Begriff der „Einheit" und „Mannigfaltigkeit" so weit faßt, daß die Realität im bejahenden Urteil zur Einheit der Übereinstimmung, die Negation zum Auseinanderfallen der Mannigfaltigkeit, die Substanzialität zur Einheit im selben Dinge, die Wirklichkeit zur Einheit mit dem gegenwärtigen Bewußtsein wird: Wenn ich etwas als „möglich" bezeichne, so ist das der Ausdruck einer von mir vorgenommenen Scheidung zwischen meinem gegenwärtigen und einem nur vorgestellten Bewußtsein. Das Verhältnis von „Einheit", „Vielheit" und „Einheit und Vielheit zugleich" kehrt in jeder der Kategorienfolgen wieder — wie es später bei Fichte und Hegel in jeder der dialektischen Begriffsentwicklungen wiederkehrt.

In der Gedankenfolge seiner Entwicklung schließt sich Reinhold genau an Kant an. Er geht von den Anschauungsformen zu den Urteilsformen, von diesen zu den Kategorien, von den Kategorien zu den Schematen. So kann er auch glauben, Kants Lehre nicht zu verändern, sondern nur in systematischer Form darzustellen. Auch Kant faßt die Kategorien als Formen der Verbindung zur objektiven Einheit der Apperzeption, also auch hier glaubt sich Reinhold in voller Einstimmigkeit mit Kant, der die Urteilstafel aufgestellt, „nur noch nicht so ganz bestimmt deduziert" habe.

Jak. Sigism. Beck.

Über das Wesen seines eigenen Verfahrens, über die Art, wie sich ihm selbst der „Satz des Bewußtseins" — das Bewußtsein ist das Bezogenwerden der Vorstellung auf das Subjekt und Objekt — ergibt, ist sich Reinhold, wie wir sahen, selbst nicht vollständig klar. In der Tat besteht sein Verfahren darin, daß er „das" Bewußtsein, nicht ein bestimmtes empirisches Bewußtsein auf die in ihm liegenden, eben damit auch für jedes empirische Bewußtsein gültigen Bedingungen analysiert, daß er also eine Art „intellektueller Anschauung" des Bewußtseins, einer Anschauung a priori, aber nicht von Sinnlichem, von Raum und Zeit, wie die Anschauung der Geometrie, sondern von Intellektuellem, voraussetzt. Von Reinhold selbst aber war diese Seite seiner transzendentalphilosophischen Methode so wenig klar hervorgehoben, daß Änesidemus-Schulze den Satz des Bewußtseins als empirischen Satz, den Begriff des „Bewußtseins überhaupt" als Ergebnis einer bloßen Abstraktion vom Gegebenen behandeln und kritisieren konnte.

Hier führen die Ausführungen Becks einen Schritt weiter. Vor allem tritt bei Beck deutlicher die Methode der Transzendentalphilosophie, wie er

sie sich denkt, der Deduktion der Möglichkeit der Grundsätze und Grundbegriffe der Erkenntnis, als Analogon der mathematischen Methode (Beck selbst stand bekanntlich von den nach-Kantschen Philosophen der Mathematik am nächsten) hervor.

Wie schon Reinhold, so ordnet auch Beck das Urteil, das von Leibniz bis Kant im Mittelpunkt des erkenntnistheoretischen Interesses stand, der Vorstellung unter, deren Wesen es vor allem klarzustellen gilt, um die erkenntniskritische Grundfrage, die Frage: Wie kommt unsere Vorstellung dazu, Vorstellung von Gegenständen zu sein? zu beantworten. Wenn man von der Philosophie mit Recht Voraussetzungslosigkeit ihres Systems und wenn man damit von ihr fordert, daß sie letzten Endes alle ihre Sätze auf Grundsätze gründe, die keines weiteren Beweises fähig, aber auch keines mehr bedürftig seien, so kann dies nur heißen, daß die Wahrheit dieser Sätze aus dem bloßen Vorstellen ihrer Gegenstände sich unmittelbar ergeben müsse. Sätze dieser Art sind alle Axiome, speziell auch die der Geometrie. „Der Geometer beginnt seine Wissenschaft mit dem Postulate, sich den Raum vorzustellen. Von seinem Objekte, dem Raume, sagt er nicht dieses oder jenes aus, nicht daß er die Form der äußeren Anschauungen sei, nicht daß er die Ordnung der Dinge sei, sofern sie zugleich existieren. Im Gegenteil macht er die Forderung an seinen Lehrling, daß er ganz von selbst sich den Raum müsse vorstellen können." Mit anderen Worten: aus der Vorstellung, nicht aus einer vorausgeschickten Definition des Raumes entwickelt der Geometer die Axiome. Dasselbe aber überträgt Beck auch auf die übrigen Grundsätze a priori einschließlich der Sätze der reinen Logik: „Was sollte nun wohl der Satz des Widerspruchs oder der des Bewußtseins vor einem geometrischen Axiome voraus haben?"[1] Man erinnert sich hier an die Auffassung der Grundsätze und der mathematischen Methode in der Philosophie des vorkantischen Rationalismus. Dort war im Gegenteil der Angel- und Anknüpfungspunkt aller Axiome die Definition, die Bestimmung des Gegenstandes durch einen klaren und deutlichen Begriff. In bezug auf die Mathematik selbst zerstört Kant diese Auffassung durch seine Lehre, daß die Mathematik keine Wissenschaft aus Begriffen, sondern aus der Konstruktion der Begriffe sei. Und nun überträgt Beck diesen Gedanken in gewisser Weise auch auf die Logik, auf den Ursprung aller Axiome. Denn was er „Vorstellen" nennt — sein „ursprüngliches" Vorstellen, das der eigentliche Quell aller apriorischen Sätze sein soll, — ist im Grunde ein Konstruieren, ein „synthetisches Erzeugen" des Gegenstandes der Erkenntnis. Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie selbst aber ist es, eben das Wesen dieses „ursprünglichen Vorstellens" deutlich zu machen, durch Zergliederung derselben seine verschiedenen Arten, die sich aus ihm ergebenden Grundbestimmungen der Gegenstände zu verdeutlichen. Aber dieses „Zergliedern" kann wiederum

[1] Der „besondere Gegenstand", der sich zum Satz des Widerspruchs verhält wie der Raum zu den Axiomen der Geometrie, ist die Vorstellung, „von der darin ausgesagt wird, daß ihre Teilvorstellungen sich nicht einander ausschließen müssen" (Erl. Ausz. III, 2).

beileibe nicht in einem Zerlegen einer vorausgeschickten Definition des „Vorstellens“ bestehen (welchen Fehler im Grunde Reinholds Elementarphilosophie beging), in einer analytischen Methode im alten Sinn. Sondern wir können das ursprüngliche Vorstellen und was wesentlich zu ihm gehört, nur verstehen, indem wir uns in das Vorstellen selbst hineinversetzen, indem wir es vollziehen. Der „oberste Grundsatz“ der Transzendentalphilosophie ist also nicht ein Satz, sondern eine Forderung, nämlich die Forderung, überhaupt „ursprünglich vorzustellen“ (nicht bereits einen speziellen Gegenstand, wie den Raum vorzustellen).

Beck unterscheidet „ursprüngliches“ und „diskursives“ Vorstellen. Beim diskursiven Vorstellen — beim Urteilen oder Denken — beziehen wir eine Reihe fertiger Vorstellungen auf einen Beziehungspunkt, den Gegenstand, der damit als etwas an sich Existierendes vorausgesetzt wird. Für das diskursive Vorstellen entsteht daher notwendig die Frage: Was gibt meinen Vorstellungen die Beziehung auf diesen Gegenstand? Eben diese Frage aber läßt sich nur beantworten durch den Rekurs vom diskursiven auf das ursprüngliche Vorstellen, in dem die Vorstellung mit ihrem Gegenstande für unser Bewußtsein entsteht. Die diskursive unterscheidet sich von der ursprünglichen Vorstellung, wie, um ein spezielles Beispiel zu nehmen, der Begriff der geraden Linie, den ich gewinne, indem ich, die gezogene gerade Linie anschauend, alle möglichen Merkmale finde und auf sie beziehe, von dem Ziehen der geraden Linie. Im diskursiven Vorstellen bleibt immer der eine Beziehungspunkt der Merkmale als etwas außerhalb dieser Merkmale, als „Ding an sich“ übrig, das letzten Endes unerkennbar und in keiner vorstellbaren Beziehung zu den vorgestellten Merkmalen zu sein scheint, im ursprünglichen Vorstellen entsteht gerade die unzerlegte Vorstellung als ein Ganzes, es bleibt kein Raum mehr für ein Ding an sich hinter einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen. Das ursprüngliche Vorstellen ist synthetisch, das diskursive analytisch, was aber die Analyse auseinanderlegt, muß die Synthese vorher verbunden haben. Die „abgeleiteten“ diskursiven Vorstellungen und ihre Beziehung auf das Objekt verständlich machen kann nur heißen: sie auf den Akt des ursprünglichen Vorstellens zurückführen, in dem sie erzeugt werden.

Die eigentümliche Gewißheit des geometrischen Beweises kann nur in der Eigentümlichkeit des geometrischen Verfahrens begründet liegen. Dieses Verfahren aber ist das „ursprüngliche Vorstellen“. Wie beweist die Geometrie den Satz, daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen? Der Geometer stellt sich ursprünglich einen geradlinigen Winkel vor, und hieraus leitet er die Vorstellung ab, daß dieses Objekt keine nach allen Seiten geschlossene Ebene ist. Aber, indem er nun, durch das Öffnen der Schenkel des Winkels, denselben jede Größe erreichen läßt, so ist dieses Verfahren gerade das ursprüngliche Vorstellen, wodurch er sich eine Sphäre von Objekten vorstellt, und er zieht aus dieser ursprünglichen Vorstellung, die eine Sphäre umfaßt, ebenfalls jene abgeleitete Vorstellung, daß nämlich insgesamt diese Objekte keine geschlossenen Ebenen sind. Das ursprüngliche Vorstellen, wie es Beck meint,

umfaßt eine Sphäre von Gegenständen; indem wir einen Winkel konstruieren, können wir diesem Winkel jede beliebige Größe geben, indem wir die Öffnung des Winkels nach Belieben sich erweitern oder verengern lassen. Der bestimmte Winkel, der Winkel bestimmter Größe, entsteht, indem wir den Akt der Konstruktion eines Winkels überhaupt, den wir zunächst vollziehen, in bestimmter Weise fixieren, festlegen, ein Einzelnes aus jener Sphäre, die die Konstruktion, das ursprüngliche Vorstellen zunächst umreißt, auswählen und „anerkennen". Das ursprüngliche Vorstellen geht daher vom Allgemeinen zum Besonderen, das im Allgemeinen enthalten ist, es konstruiert zunächst die Sphäre und läßt das Einzelne als Glied der Sphäre entstehen. Eben darum müssen offenbar die Erkenntnisse, die für das ursprünglich Vorgestellte gelten, für jene ganze Sphäre und für das Einzelne, das durch den auf die Konstruktion folgenden Akt der „Anerkennung", der Fixierung entsteht, gleichmäßig gelten: Das ursprüngliche Vorstellen ist zugleich die Deduktion, die uns Geltungsumfang und Berechtigung der Erkenntnisse verstehen läßt.

Dem Weg des analytischen Zerlegens und Zergliederns fester, gegebener Vorstellungen, der uns vom Einzelnen zum Allgemeinen aufzusteigen zwingt, steht gegenüber der Weg des synthetischen Konstruierens, der vom Allgemeinen — vom Konstruieren eines Winkels überhaupt — zum Besonderen — zum Konstruieren eines bestimmten Winkels — geht. In diesem Gedanken berührt sich Beck nahe mit Fichte, der im „Sonnenklaren Bericht" an einem fast gleichen, der Geometrie entnommenen Beispiel das Wesen der synthetischen oder konstruktiven Methode entwickelt, um das am Beispiel der Geometrie, der mathematischen Methode Gefundene dann auf die Erkenntnistheorie, die Konstruktion des Bewußtseins zu übertragen.[1] Wir sahen schon

[1] Die wichtigsten Stellen aus der 3. Lehrstunde des „Sonnenkl. Ber." seien hier angefügt: „Der Autor: du nimmst doch an, daß ein geradliniger Triangel durch zwei Seiten und den eingeschlossenen Winkel . . . vollkommen bestimmt ist, d. h. daß unter Voraussetzung der gegebenen Stücke gerade solche andere Stücke angefügt werden müssen, wie da angefügt werden, wenn es ein Triangel werden soll?

Der Leser: Ich nehme das an.

Der Autor: Befürchtest du nicht, daß denn doch ein Fall vorkommen dürfte, in welchem es sich nicht so verhielte? . . . Oder befürchtest du, daß irgendein vernünftiges Wesen, das nur deine Worte verstünde, dir diese Behauptung ableugnen werde?

Der Leser: Das befürchte ich keineswegs.

Der Autor: Hast du denn deinen Satz an allen möglichen Triangeln versucht, oder hast Du alle möglichen vernünftigen Wesen über ihre Übereinstimmung befragt? . . . Wie kommst du denn also zu jener Überzeugung, die zuvörderst für dich für alle Fälle schlechthin ohne Ausnahme und sodann für alle anderen vernünftigen Wesen gleichfalls ohne Ausnahme gelten soll?

Der Leser: Wenn ich meiner recht inne werde, auf folgende Weise: Ich zeichne in meiner Phantasie irgendeinen Winkel mit begrenzten Seiten, wie ich eben nicht anders kann, schließe die Öffnung zwischen den Schenkeln dieses Winkels durch eine gerade Linie; finde, daß schlechthin nur eine gerade Linie möglich ist, die diese Öffnung verschließe; daß diese an beiden Seiten in einer gewissen Neigung gegen die beiden gegebenen Schenkel (gewisse Winkel machend) sich an sie anlege; und sie schlechthin nur in diesen Neigungen sich anlegen könne . . .

bei Reinhold das Bestreben, aus dem Bewußtsein im allgemeinen, dem „Bewußtsein überhaupt", die speziellen Formen der Erkenntnis abzuleiten, wir sahen, wie die „Deduktion" der Anschauungsformen, der Urteilsformen, der Kategorien zu diesem Ableiten der speziellen Bewußtseinsformen aus dem Bewußtsein überhaupt wird. Bei Beck wird dies Ableiten ganz allgemein zu der, der Mathematik nachgebildeten, Methode des Konstruierens, des „ursprünglichen Vorstellens" und Fixierens oder „Anerkennens"; das Erkennen seiner Grundform nach, als reine Erkenntnistätigkeit, die noch kein fertiges Resultat, noch keine fixierte Vorstellung vorausschickt, wird zusammengesetzt aus den beiden Tätigkeiten der ins Unendliche gehenden Konstruktion und der diese Konstruktion begrenzenden Anerkennung, eine gewonnene Erkenntnis verstehen, heißt sie als Resultat dieser Tätigkeiten verstehen. Es erinnert diese Konstruktion lebhaft an die Konstruktion der Materie aus den einander entgegengesetzten Kräften der Anziehung und Zurückstoßung, deren sich Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen" bedient, diejenige Kantische Schrift, auf die sich Beck am häufigsten beruft. Was aber Beck von Fichte noch trennt, ist der wichtige Umstand, daß bei ihm noch jeder Gedanke an eine geschlossene Kette von Ableitungen fehlt, die vom Begriff der Erkenntnis oder des Bewußtseins überhaupt bis zu den speziellen Begriffen der empirischen Wissenschaft führt; die Deduktion erstreckt sich bei ihm nicht über Anschauungsformen und Kategorien hinaus. Hier zeigt sich noch bei ihm wie bei Reinhold der engere Anschluß an Kant.

Ich muß sonach auch in der Konstruktion des Triangels selbst, und in meiner Beobachtung derselben, als worauf ja meine Behauptung sich gründet, gleichfalls von jener Bestimmtheit abgesehen haben, nur ohne mir dessen so recht bewußt zu werden, denn außerdem müßte ja in der Konklusion notwendig liegen, was in der Prämisse gelegen hätte. Aber wenn von aller Bestimmtheit des Winkels oder der Seiten abgesehen wird, so bleiben gar keine Winkel oder Seiten als vorliegende gegebene Gegenstände übrig; es bliebe sonach gar nichts für meine Beobachtung übrig, oder wenn ihr etwa die Beobachtung eines Vorliegenden und Gegebenen ausschließend Wahrnehmung nennt, wie ich bemerkt zu haben glaube: es bliebe durchaus keine Wahrnehmung übrig. Da nun aber doch eine Beobachtung und etwas für dieselbe übrig bleiben muß, indem ich außerdem gar nichts behaupten würde, so kann dieses Übrigbleibende nichts anderes sein, als mein bloßes Ziehen von Linien und Winkeln. Dieses sonach müßte es eigentlich sein, was ich beobachtet hätte. Mit dieser Voraussetzung stimmt denn auch dasjenige, dessen ich mir über jenes Verfahren wirklich und deutlich bewußt bin, sehr wohl überein. Ich ging, als ich meinen Winkel beschrieb, gar nicht darauf aus, einen Winkel von soundsoviel Graden, sondern nur überhaupt einen Winkel, noch Seiten von solcher Länge, sondern nur überhaupt Seiten zu beschreiben. Bestimmt wurden sie mir nicht durch meine Absicht, sondern durch die Notwendigkeit.

. . . Mit dieser Anschauung meines Konstruierens eines Triangels müßte nun, um meine allgemeine Behauptung zu begründen, unmittelbar verknüpft sein die absolute Überzeugung, daß ich nie und in keinem Falle anders konstruieren könne, in der Anschauung sonach ergriffe und umfaßte ich mein ganzes Konstruktionsvermögen mit einem Male und auf einen Blick, durch ein unmittelbares Bewußtsein, nicht dieses bestimmten Konstruierens, sondern schlechthin alles meines Konstruierens überhaupt und zwar als eines solchen."

Dagegen ergibt sich aus der philosophischen Methode Becks schon, daß es für ihn ein vor der Handlung der Synthesis „gegebenes Mannigfaltiges" nicht geben kann. „Der Begriff von dem gegebenen Mannigfaltigen, sei es nun a posteriori oder a priori gegeben, beruht schon selbst auf dem ursprünglichen Verstandesgebrauch" — durch den Akt der Fixierung, der „Anerkennung" wird aus dem Ziehen der Linie die bestimmte, als selbständiges Objekt gegebene Linie, aus dem Akt der schöpferischen Synthesis das fertige, bestimmte, der Analyse zugängliche Gebilde, das gegebene Mannigfaltige. Das Gegebene also in den erzeugenden Akt zurückverfolgen ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie.

„Das ursprüngliche Vorstellen besteht in den Kategorien. Dieselben sind nichts anderes, als ursprüngliche Vorstellungsarten." Die erste dieser Kategorien ist die Kategorie der „Größe" oder die „ursprüngliche Synthesis (Zusammensetzung), des Gleichartigen, die von Teilen zum Ganzen geht". Diese Kategorie der Größe aber bezeichnet Beck auch direkt als den Raum selbst: „Vor dieser Synthesis gibt es nicht Raum, sondern nur in derselben erzeugen wir ihn" (a. a. O., 2. Abschn., S. 140, 141). Der Raum wird also ausdrücklich als „Kategorie" bezeichnet. Gleichzeitig aber nennt Beck diese Synthesis, in der der Raum entsteht, ein „reines Anschauen": in jeder Wahrnehmung eines beliebigen einzelnen Gegenstandes steckt diese Synthesis des Gleichartigen, die uns das wahrgenommene Objekt als ein Stück Raum entstehen läßt. „Ich sehe ein Stück Holz. Ich sehe hier ganz davon ab, daß das Objekt unter dem Begriffe Holz steht, und wende die Aufmerksamkeit lediglich auf das ursprüngliche Vorstellen, wodurch es nur Objekt ist. Da finde ich nun erstens eine ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die von Teilen zum Ganzen geht, das ist: Raum. Dieselbe erhält in der ursprünglichen Anerkennung Bestimmtheit. . . Hierdurch erhalte ich eine bestimmte Figur" (S. 151). In dem Akt jeder Wahrnehmung steckt als Grundlage dieser allgemeine Akt der Raum-erzeugenden Synthesis, der damit als reines Anschauen charakterisiert ist.

Nun ist von dem „Erzeugen" des Raumes selbst, wie es in der Synthesis geübt wird, unzertrennlich die Zeit — ohne zeitliches zueinander Hinzutun keine Erzeugung eines Gegenstandes, ohne sukzessives Fortschreiten in der Anschauung keine Raumbeschreibung. Beim Fixieren nun, beim „Anerkennen" ist es das Tun, die Synthesis, also die Zeit, die fixiert oder begrenzt wird. Die von den Teilen zum Ganzen gehende räumliche Synthesis „erhält in der ursprünglichen Anerkennung Bestimmtheit dadurch, daß die Zeit, die mir in dieser Synthesis entsteht, bestimmt wird. Hierdurch erhalte ich eine bestimmte Figur". Nun tritt neben die Kategorie des Raumes die der Realität, die Synthesis und Begrenzung der Synthesis, durch die er nicht die Extensität des Raumes, sondern die Intensität der Empfindung als bestimmte Intensität entstehen läßt. Diese Synthesis hat die entgegengesetzte Richtung als die vorige, sie summiert nicht das Ganze eines Raumes aus seinen aneinander gereihten Teilen, sondern geht aus vom Ganzen, der identischen einheitlichen

Empfindung (des Widerstandes, der Härte, der Farbe), die sie als durch den Raum hindurch sich ausbreitende, ihn mehr oder weniger erfüllende Empfindung faßt. Durch das Vorstellen und Fixieren, dessen Ausdruck die Kategorie der Größe und der Realität sind, entsteht so für unser Bewußtsein zunächst der den Raum erfüllende reale Gegenstand — das im Raum existierende Ding. Setzen wir dann an die Stelle eines Dinges eine Mehrheit von Dingen, so entsteht diesen Dingen gegenüber dieselbe Aufgabe der Synthesis und der Fixierung der Synthesis. Indem wir die wechselnden Wahrnehmungsdinge voneinander unterscheiden und zusammenfassen, entsteht uns in dieser Synthesis die Kategorie der Substantialität und weiterhin die der Kausalität. Indem wir die Dinge der Wahrnehmung zusammen vorstellen, unterscheiden wir sie von- und beziehen wir sie aufeinander als in derselben Zeit vor-, nacheinander und zugleich existierende Dinge. Das ursprüngliche Vorstellen, das diesem Unterscheiden und Aufeinanderbeziehen zugrunde liegt und in dem es sich vollzieht, schafft die Kategorie der Substantialität: das Hineinsetzen des zu Bestimmenden als eines Wechselnden und Vorübergehenden in ein identisch Beharrliches. Indem wir die Folge unserer Wahrnehmungen als eine bestimmte Folge vorstellen, entsteht die Kategorie der Kausalität. In der näheren Ausführung dieser Gedanken wirkt die Beckſche Darstellung erstaunlich unklar und vage. Um so energischer betont er die idealistische Konsequenz. Vom empirischen Standpunkt aus gesprochen dürfen wir sagen, daß der affizierende Gegenstand unsere Wahrnehmungen hervorruft und bestimmt, diese empirische Aussage aber widerspricht nicht der transzendentalen Behauptung, daß dieser Gegenstand selbst ein von unserem Verstand gesetztes Beharrliches ist. Jedes „Objekt" ist das Resultat eines Vorstellens, in seinem Objektscharakter überhaupt uns daher nur verständlich, indem wir uns in die ursprünglichen Formen des Vorstellens hineinversetzen. Die bestimmte Beschaffenheit dieses Objektes, deren Kenntnis das ursprüngliche Vorstellen des Objekts voraussetzt, können wir nur empirisch „erklären", d. h. indem wir diesem Objekt denkend seine Stelle im Zusammenhang der Objekte überhaupt anweisen, indem wir es also auf andere Objekte unseres Vorstellens beziehen. Der Grundfehler alles Dogmatismus liegt in der falsch gestellten Frage, wie die Vorstellung dazu kommt, mit ihrem Gegenstande übereinzustimmen — da doch der Gegenstand nur als Resultat des ursprünglichen Vorstellens denkbar und begreifbar ist.

Salomon Maimon.

Im 6. der „Briefe des Philalethes an Änesidemus" heißt es: „Die Kritik der Vernunft hat den Übergang von der Logik zur Transzendentalphilosophie, vom formellen Denken zum reellen Denken gezeigt. Sie hat aber nicht gezeigt, wie die Logik selbst zur Würde einer auf allgemeingültigen Prinzipien beruhenden systematischen Wissenschaft gelangt ist." Die Kritik „nimmt (unter dem Vorwand, die Logik rein und selbst von der

Transzendentalphilosophie getrennt zu behandeln) die logischen Formen, die ohne vorhergegangene Kritik weder richtige Bestimmung, noch Vollzähligkeit, weder Bedeutung noch Grund haben können, so wie sie zufälligerweise von ihrem ersten Urheber bloß von ihrem vermeinten praktischen Gebrauch abstrahiert worden sind, als unverbesserlich an, welche sie hernach einer Transzendentalphilosophie zum Grunde legt." „Die Kritik der Vernunft hat also nicht nur den wichtigsten, zur Ausmessung des ganzen Umfangs des Verstandes unentbehrlichsten Teil, nämlich die Untersuchung des Ursprungs, Umfangs und der wahren Bedeutung der Formen übergangen, sondern auch die in ihrem Gebrauche eingeschlichenen Fehler in die Logik, zu Bestimmung dieser Formen an sich, übertragen."

Der Fehler, den Kant hier nach Maimon begeht, liegt darin, daß er überhaupt formelles und reelles Denken, bloßes Denken und Erkennen reeller Objekte und damit reine Logik und Transzendentalphilosophie durch eine zu scharfe Kluft voneinander trennt, während in der Tat schon das formale Denken auch ein „reelles" Denken, d. h. genauer ein objektiv-gültiges Denken, ein Bestimmen von Objekten ist, auch wenn das Objekt selbst nicht reell ist. Habe ich das Urteil „ein reguläres Dekaeder ist regulär", so ist zwar ein solches reguläres Dekaeder „als Objekt unmöglich, da es aber dennoch als möglich gedacht wird, so hat allerdings das Denken desselben, nach dem Satze des Widerspruchs, als regulär, obschon dadurch so wenig ein reelles Objekt als eine Eigenschaft desselben bestimmt wird, objektive Realität". Alles Denken ist seiner Absicht nach ein Denken reeller Objekte, ein objektiv gültiges Bestimmen. Es unterliegt daher auch den Bedingungen, unter denen allein ein Bestimmen reeller Objekte möglich ist. Nur kann man in der denkenden Betrachtung von Gegenständen von ihrer Realität und den Bedingungen, denen sie als real bestimmbare Objekte unterstehen, abstrahieren: dann behalten wir das bloß logische Denken. Mit anderen Worten: das bloß logische Denken ist ein unvollständiges Denken, ein Denken von Objekten, deren Realität wir voraussetzen, ohne daß wir sie daraufhin geprüft haben, ob sie reelle, objektiv bestimmbare Objekte sind.

Die Urteilsformen dürfen also nicht als feste, dem wirklichen Erkennen vorgegebene Denkformen vorausgesetzt, sie müssen selbst vielmehr deduziert, gerechtfertigt werden, als die einzig möglichen Formen der Erkenntnis von Objekten aus dem Wesen der Erkenntnis abgeleitet werden. Darin besteht die zu fordernde Deduktion der Kategorien, die der Ableitung der Urteilsformen voraufzugehen, nicht auf sie sich zu stützen hat. Die Kategorien sind die „Elementarbegriffe der reellen Objekte", diese Elementarbegriffe sind aus dem Begriff eines reellen Objekts überhaupt, als Bedingungen der Möglichkeit seiner Erkenntnis abzuleiten; sie ihrerseits werden dann erst zu den bloß logischen Urteilsformen, wenn wir, von diesem ihrem Ursprung als Bedingungen der Erkenntnis reeller Objekte abstrahierend sie auf Objekte überhaupt anwenden.

Aus der Erkenntnis überhaupt sollen die verschiedenen möglichen Formen der Erkenntnis abgeleitet werden. Dazu muß ausgegangen werden vom höchsten und allgemeinsten Begriff der Erkenntnis, vom „höchsten Gattungsbegriff aller Äußerungen des Erkenntnisvermögens." Das ist der Begriff des „Bewußtseins überhaupt". „Was kein Gegenstand eines möglichen Bewußtseins ist, ist auch kein Gegenstand des Erkenntnisvermögens überhaupt." Zeigt sich Maimon in diesem Ausgangspunkt offensichtlich abhängig von Reinhold oder weist wenigstens die Richtung seines Denkens hier auf denselben Weg, wie diejenige Reinholds, zeigt sich in der näheren Ausführung sofort der Unterschied von Reinhold. Reinhold beginnt damit, daß er den Begriff des Bewußtseins selbst analysiert, daß er im Bewußtsein mehrere Faktoren: Subjekt, Objekt und auf beide sich beziehende Vorstellung nachweisen zu können glaubt, daß er in dieser Analyse das Bewußtsein selbst sozusagen „definiert". Maimon lehnt zunächst diese Möglichkeit einer Definition des Bewußtseins ab: „da der Begriff von Bewußtsein überhaupt der höchste Gattungsbegriff von allen Äußerungen des Erkenntnisvermögens ist, eine Definition aber einen Geschlechtsbegriff (genus) und den Unterschied der Art (differentia specifica) erfordert, so sieht man hieraus, daß das Bewußtsein überhaupt nicht erklärt werden kann." Die Frage, was das Bewußtsein überhaupt ist, worin es besteht, kann nur beantwortet werden, indem wir das Gemeinsame aller verschiedenen Arten des Bewußtseins (Empfindung, Anschauung, Vorstellung, Begriff) denken; dies Gemeinsame ist aber ein Einfaches, kein Zusammengesetztes mehr, auch nicht aus Subjekt, Objekt und Vorstellung Zusammengesetztes. Freilich kann das Bewußtsein überhaupt nur „gedacht" werden, unter Abstraktion von den Besonderheiten, die ihm als anschauendem oder denkendem Bewußtsein zukommen, es kann zur „Darstellung" immer in einer jener konkreten Formen, mit der ihr eigentümlichen Besonderheit kommen. Aber dies „Denken" des Bewußtseins, in dem wir sein einfaches Wesen erfassen, ist doch auch direktes Erfassen desselben für Maimon, nur das Erfassen jenes abstrakt Allgemeinen im Konkreten, der direkten Anschauung sich Darstellenden.

Maimon selbst bezeichnet mit dem Wort „Anschauung" das „bestimmte Bewußtsein" eines einzelnen Inhalts rein als solchen, noch außerhalb jeder Verbindung, er nennt die Anschauung auch schlechtweg ein unmittelbares Bewußtsein. In bezug auf die Anschauung aber ist wiederum nicht im Reinholdschen Sinn zwischen Subjekt und Objekt zu scheiden: Das „Objekt" der Anschauung ist nichts als die „besondere Bestimmung" der Anschauung. „Anschauung von etwas, z. B. der gelben Farbe, bedeutet die allgemeine Funktion des Erkenntnisvermögens, wodurch nicht nur dieses Etwas, sondern alles, was unmittelbar ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann, in demselben wirklich wird. Das Besondere (der Anschauung der gelben Farbe Eigentümliche) darin aber ist Objekt dieser Anschauung."[1] Mit anderen

---

[1] Vgl. hierzu und zum folgenden Maimons „Versuch einer neuen Logik", 2. Abschn. III. (S. 15) und dazu Anmerkung 10 (S. 245).

Worten: „Anschauung“ und „Objekt“ derselben verhalten sich wie ein allgemeiner Begriff und die nähere Bestimmung, die ihn zum bestimmten Gegenstand macht (wie Farbe überhaupt und Gelbmoment der Farbe) — sie sind nicht ein von einem Ich ausgehender „Akt“, der sich auf einen außerhalb seiner befindlichen „Gegenstand“ bezieht. In bezug auf die Anschauung also fällt bei Maimon „Inhalt“ und „Gegenstand“ der Anschauung, um die modernen Ausdrücke zu gebrauchen, zusammen; Anschauung aber und Inhalt der Anschauung aber verhalten sich wie Objekt überhaupt und nähere Bestimmung desselben, die es zum bestimmten Objekt macht. Die Anschauung im Unterschied vom Objekt der Anschauung, die Anschauung im Gegensatz zum Gelb, das angeschaut wird, ist „die der gelben mit einer jeden anderen Farbe gemeinschaftliche Art des unmittelbaren Bewußtseins eines sichtbaren Objekts.“

Eine vom Inhalt verschiedene Bedeutung bekommt der Begriff des Objekts, des Gegenstandes erst, wenn wir von der Anschauung zur Vorstellung übergehen. „Vorstellung ist dasjenige im Bewußtsein, welches nicht bloß an sich, sondern auch mit Beziehung auf etwas, dessen Vorstellung sie ist, vorkommt. Dieses Etwas aber, worauf sich die Vorstellung bezieht, ist Objekt dieser Vorstellung.“ Genauer kommt die Beziehung der Vorstellung auf ein Objekt dadurch zustande, daß wir uns des einzelnen Inhalts nicht an sich, sondern zugleich als Bestandteils eines zu verbindenden Mannigfaltigen bewußt werden. „Das bestimmte Bewußtsein eines jeden Bestandteils des zu verbindenden Mannigfaltigen an sich, außer der Verbindung durchs Denken, ist Anschauung. Das Bewußtsein eines jeden Bestandteils des zu verbindenden Mannigfaltigen, nicht nur an sich, sondern zugleich als eines Bestandteils dieses zu verbindenden Mannigfaltigen, ist Vorstellung dieses zu verbindenden Mannigfaltigen.“ Sind wir uns bewußt, daß jener Bestandteil nicht nur diesem, sondern mehreren zu verbindenden Mannigfaltigen angehört, so wird aus der „Vorstellung“ ein „Begriff“. Ich erkenne ein Stück Gold als Objekt, indem ich das Mannigfaltige seiner Merkmale — gelbe Farbe, spezifisches Gewicht, Auflösbarkeit in Königswasser — verbinde; unter diesen Merkmalen sind einige dem Gold eigentümliche, wie die spezifische Schwere: sie ist eine Vorstellung des Goldes, andere, die das Gold mit anderen Objekten gemeinschaftlich hat, wie die gelbe Farbe: sie ist ein Begriff des Goldes. Das „Verbinden“ des Mannigfaltigen selbst ist das Denken; das Denken bezieht sich also auf das an sich bestimmte (angeschaute) Mannigfaltige als auf sein Objekt, das verbundene Mannigfaltige ist das „Objekt“, der Gegenstand, auf den sich nun für unser Bewußtsein der einzelne Bestandteil des Mannigfaltigen als seine „Vorstellung“ bezieht. Es geht also nicht das „Vorstellen“ dem „Denken“ vorher, sondern jenes setzt dieses voraus.

„Das Objekt“, so faßt Maimon seine Lehre zusammen, „ist bei mir kein fingiertes Etwas außer dem Erkenntnisvermögen, sondern immer dasjenige was im Erkenntnisvermögen selbst Gegenstand einer Funktion desselben ist“. Entsprechendes aber gilt auch für das Subjekt der Erkenntnis. „Das Subjekt ist als bloßes Subjekt ganz unbestimmbar und

bedeutet bloß die zur Beziehung einer Vorstellung aufs Objekt erforderliche Einheit des Bewußtseins".[1] Hier kann nun die Kritik von Reinholds „Satz des Bewußtseins" einsetzen. Der Satz, daß in jedem Bewußtsein eine Beziehung auf Subjekt und Objekt liege, gilt nicht für das Bewußtsein überhaupt, sondern nur für die Vorstellung, aber auch hier ist diese Doppelbeziehung nicht etwas Letztes und nicht weiter Zurückführbares. Die Vorstellung bezieht sich aufs Subjekt „als das Bedingte auf die Bedingung, indem die Einheit des Bewußtseins, wodurch das Subjekt als ein solches bestimmt wird, die Bedingung von der Möglichkeit einer Vorstellung überhaupt ist. Aufs Objekt aber bezieht sich die Vorstellung als ein Bestandteil aufs Ganze, dessen Bestandteil es ist. Die Vorstellung besteht aus Stoff und Form, der Stoff bezieht sich aufs Objekt, und die Form aufs Subjekt heißt bei mir soviel: die Vorstellung besteht aus etwas, was sich auf etwas anderes als Bestandteil aufs Ganze bezieht, und aus der Beziehung."[2] Überträgt man aber, was für die durch die denkende Verknüpfung geschaffene Vorstellung gilt, auf die Wahrnehmung, so unterliegt man einer Täuschung: „in einer einzelnen Wahrnehmung, wo kein sich aufeinander beziehendes Mannigfaltiges anzutreffen ist, hat Subjekt, Objekt und Beziehung der Wahrnehmung auf beide für mich gar keine Bedeutung".[3]

Die erste Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Objekten ist danach ein „Mannigfaltiges der Anschauung". Dies Mannigfaltige muß in einer Einheit des Bewußtseins zum Objekt verknüpft, in ihm verbunden gedacht werden. Damit aber ein solches Denken zustande kommen kann, müssen die Glieder des gegebenen zu verbindenden Mannigfaltigen „in einem zum Denken überhaupt erforderlichen Verhältnis stehen". Genauer: damit das Urteil „a ist b" ein wirkliches objektiv gültiges Urteil, das a und b verbindende Denken ein reelles, kein bloß formelles Denken, das Resultat dieses Denkens ein gedachtes reelles Objekt (ab) sei, müssen die Glieder des Mannigfaltigen, a und b, in einem ganz bestimmten Verhältnis zueinander stehen. Daß sie sich nicht widersprechen genügt nicht, ebenso wie umgekehrt „a ist nicht b" etwas anderes besagt, als daß zwischen a und b ein Widerspruch besteht. Das gesuchte Verhältnis besteht darin, daß a durch b bestimmbar sein, beide dem „Satz der Bestimmbarkeit" unterliegen müssen. Nur ein Mannigfaltiges, das diesem Satz der Bestimmbarkeit entspricht, kann zu reellen Objekten verknüpft gedacht werden. Der Satz selbst aber, der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile bei Maimon, zerfällt in die folgenden

---

[1] Briefe des Philol. an Aenes, 4. Brief, S. 362.

[2] Ebenda.

[3] „Die reproduktive Einbildungskraft, die mit Hilfe des Gedächtnisses beständig Vorstellungen als solche auf die wahrgenommenen Objekte, worin sie als Merkmale enthalten sind, bezieht, wird daran frühzeitig so gewöhnt, daß sie dieses Beziehen gar nicht lassen kann, auch nicht in solchen Fällen, wo so wenig die unmittelbare Wahrnehmung als das Gedächtnis ihr etwas darbietet, worauf diese Beziehung stattfinden soll; und wird selbst die ursprünglichen Wahrnehmungen als auf etwas außer denselben bezogen vorstellen."

2 Sätze: Einen Satz für das mögliche Subjekt eines jeden Urteils: Ein jedes Subjekt muß nicht nur als Subjekt, sondern auch an sich ein möglicher Gegenstand des Bewußtseins sein; und einen Satz fürs Prädikat: ein jedes Prädikat muß nicht an sich, sondern nur als Prädikat (nur in Verbindung mit dem Subjekt) ein möglicher Gegenstand des Bewußtseins sein.

Die Objekte des Bewußtseins, so führt Maimon noch weiter aus, können für unser Denken in 3 verschiedenen Verhältnissen stehen. Erstens können beide ohne und unabhängig von einander Gegenstände des Bewußtseins sein — wie Tisch und Fenster, rote Farbe und Süßigkeit. Das verknüpfende Denken Gegenständen solcher Art gegenüber kann nie mehr sein, als ein willkürliches Zusammenstellen. Zweitens können die Gegenstände in einem solchen Verhältnis zueinander stehen, daß keines ohne das andere, a nicht ohne b, aber auch b nicht ohne a Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Der Fall, den Maimon hier im Auge hat, ist der, daß wir 2 Gegenstände nur als Glieder einer vorausgesetzten Relation betrachten, nicht an sich, sondern nur in ihrer Beziehung. Ein Denken solcher bloßer Beziehungsglieder (der Ursache als solcher im Verhältnis zur Wirkung als solchen) führt zu einem nur formellen Denken. Endlich können die gedachten Objekte drittens in dem Verhältnisse stehen, daß das eine Glied auch ohne das andere, nicht aber das zweite ohne das erste ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Hier kommen wir zum reellen Denken, denn hier haben wir eine auf bestimmte Objekte sich beziehende Erkenntnis, die in der Vorstellung dieser Objekte selbst ihren zureichenden Grund hat. Die aus der Mathematik von Maimon angezogenen Beispiele zeigen am besten, was er meint: Wir denken eine gerade Linie oder einen rechten Winkel; das Geradesein kann nicht ohne eine Linie, die gerade ist, das Rechtsein nicht ohne einen Winkel, der recht ist, im Bewußtsein stattfinden. Dagegen kann eine Linie und ein Winkel, ohne Geradesein oder Rechtsein ein bestimmter Gegenstand des Bewußtseins sein. Oder: wir können den Raum denken, ohne in ihm eine Linie zu ziehen, aber wir können nicht eine Linie vorstellen, ohne sie im Raume zu ziehen.

Man sieht aus diesen Ausführungen am besten, wie Maimon das „reelle Denken", das Erkennen, wie er spezieller das objektiv gültige oder begründete Urteil auffaßt. Im Urteil, in der Verknüpfung des reellen Denkens, wird ein Gegenstand — das Subjekt — durch einen anderen — das Prädikat — näher bestimmt, es wird einer dem andern in dieser bestimmten Weise „subordiniert".

Das ist nur möglich, wenn die Gegenstände selbst in diesem Verhältnis der Subordination zueinander stehen, wenn sie sich einsichtig in „Bestimmbare" und „Bestimmungen" zerlegen. Es gibt also im Grunde für Maimon nur eine eigentlich so zu nennende Kategorie oder Form der Erkenntnis, eben diese Form des „Bestimmens", die das Gegebene der Anschauung in Bestimmbares und Bestimmung zerlegt und als solches aufeinander bezieht.

Einsichtige Urteile dieser Art aber sind nun für Maimon nur möglich im Gebiet der reinen Mathematik. Nur in den Objekten der Mathematik zwischen den Vorstellungen von Raum und Zeit und ihren möglichen Bestimmungen

kann das Verhältnis der Bestimmbarkeit eingesehen werden — bei allen empirischen Objekten dagegen wird es lediglich hypothetisch angenommen, supponiert. Während ich den Raum ohne Linien, die Linien aber nicht ohne Raum vorstellen kann, kann ich die gelbe Farbe des Goldes ohne die spezifische Schwere und ebenso umgekehrt vorstellen. Wenn wir trotzdem beide als Merkmale eines Objektes, des Goldes zusammen denken, so tun wir das, weil wir das gedachte Verhältnis der Bestimmbarkeit, obschon wir es nicht einsehen, dennoch im Golde voraussetzen und damit das Gold als reelles Objekt denken. Die Grundlage für diese Voraussetzung aber bietet uns nur der Umstand, daß wir in der Erfahrung jene Merkmale oft zusammen angetroffen haben, in der Gewohnheit, um mit Hume zu reden. Zugleich ist damit (zu einem Teil wenigstens) die Bedeutung von Raum und Zeit festgelegt: sie sind Bedingungen der Erkenntnis, weil nur die in ihrem Gebiet liegenden Objekte unmittelbar nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit erkennbar sind, weil wir sozusagen das Verhältnis der Bestimmbarkeit, das wir in ihnen erkennen, von ihnen aus erst auf die in der Empfindung gegebenen Objekte übertragen.

Wenden wir uns zu den Urteilsformen, so ist nach Maimon jedes Urteil der Qualität nach ein bejahendes, verneinendes oder unendliches, der Relation nach ein kategorisches oder disjunktives, der Modalität nach ein apodiktisches oder problematisches. Eine Quantität des Urteils erkennt Maimon nicht an. Jedes „ursprüngliche“ (einfache) Urteil setzt einfach zwei Gegenstände (Dreieck und Gleichseitigkeit, Mensch und Tier) in Beziehung zueinander, indem sie den einen durch den anderen näher bestimmt, den einen als im anderen enthalten darstellt. Das „allgemeine“ Urteil — alle Menschen sind Tiere — ist in der Tat gar kein einfaches Urteil, sondern der Schlußsatz eines abgekürzten Schlusses. Dieser Schluß lautet: „Mensch ist Tier“ — „alle Menschen“ (d. h. Mensch, auf welche Art man will näher bestimmt) sind Menschen — ergo usw. Einheit, Vielheit und Allheit sind also keine Urteils- oder Denkformen, sie sind vielmehr Formen des anschaulich gegebenen Mannigfaltigen, das im Urteil zur objektiven Einheit verbunden wird und freilich insofern auch Bedingungen möglicher Erkenntnis. Das Mannigfaltige als solches, vor der Verbindung stellt sich als Vielheit dar, in der Verbindung macht es eine Einheit aus, das sie umschließende Ganze als solches gibt uns den Begriff der Allheit. Weiter lehnt Maimon die hypothetische Urteilsform als solche ab: Hypothetische Urteile sind in Wahrheit nur umgeformte kategorische Urteile — das Urteil „wenn eine Figur 3 Seiten hat, so hat sie auch 3 Winkel“ ist gleichbedeutend mit dem kategorischen Satz „eine 3seitige Figur hat auch 3 Winkel“. Eine besondere logische Form des „assertorischen“ Urteils endlich gibt es auch nicht, ein Urteil bindet 2 Vorstellungen entweder als notwendig aneinander oder es faßt die eine als mögliche Bestimmung der anderen, dem Begriff der „Wirklichkeit“ kommt dagegen keine logische Bedeutung zu.

Die Urteilsformen nun rein als solche betrachtet sind die Arten, wie Prädikate überhaupt von Subjekten ausgesagt werden können. Wenden wir aber diese Urteilsformen auf reelle Objekte an, so setzt diese Anwendung

die Gültigkeit der „Kategorien“, d. h. gewisser „Elementarprädikate“ der reellen Objekte voraus. Diese Kategorien oder Elementarprädikate aber müssen aus der Grundkategorie der „Bestimmbarkeit“, ihre Gültigkeit aus dem Satze der Bestimmbarkeit (dem obersten Satz aller synthetischen Urteile) hergeleitet werden. Damit ein bejahendes Urteil im reellen Denken möglich ist, müssen Objekte in dem zum reellen Denken erforderlichen Verhältnis der Bestimmbarkeit gegeben sein, während das negative Urteil auf reelle Objekte angewandt das Gegebensein der Objekte in einem dem Verhältnis der Bestimmbarkeit entgegengesetzten Verhältnis voraussetzt. Damit ein kategorisches Urteil als reelles Urteil möglich ist, müssen Gegenstände im Verhältnis von „Substanz“ und „Akzidens“ gegeben sein, d. h. es muß ein Gegenstand des Bewußtseins an sich und ein anderer durch jenen gegeben sein — einer als Bestimmbares, ein anderer als Bestimmung. Das apodiktische Urteil entsteht im reellen Denken, wenn wir ein Bestimmbares in Beziehung auf die Bestimmung denken (eine gerade Linie muß eine Linie, eine Linie muß im Raume sein), ein problematisches, wenn wir eine Bestimmung in Beziehung auf das Bestimmbare denken (eine Linie kann eine Gerade sein). Wirklich nennen wir das aus Bestimmbarem und Bestimmung zusammengesetzte Objekt. So werden bei Maimon die Kategorien im Gegensatz zur Vernunftkritik nicht aus den Urteilsformen abgeleitet, sondern umgekehrt: die reelle Bedeutung der Urteilsformen ergibt sich erst aus der objektiven Gültigkeit der Kategorien, die ihrerseits aus dem Grundsatz der Bestimmbarkeit deduziert werden.

Maimons Erkenntnistheorie nimmt eine eigentümliche Zwischenstellung ein. Auf der einen Seite ist sie, wie der gegenwärtig unstreitig beste Maimonkenner Kuntze mit Recht hervorhebt und im einzelnen beweist, wesentlich von Leibniz beeinflußt, auf der anderen Seite gehört Maimon unstreitig in die Reihe der Philosophen hinein, die von Kant zu Fichte hinüberführen, schließlich verbinden sich bei ihm mit dem Rationalismus, der ihn mit Leibniz einerseits, mit Fichte und Hegel andererseits verknüpft, empiristisch-skeptische Tendenzen, die auf Hume als Ursprung hinweisen. Vielleicht am deutlichsten zeigt sich diese Mischung von Einflüssen, wenn wir von der Urteilslehre ausgehen. Das Urteil „alle Menschen sind Tiere“ bedeutet nach Maimon, wie wir sahen, das Enthaltensein des Objekts „Tier“ in dem Objekt „beliebig bestimmter Mensch“. Diese Auffassung des Urteils, in deren Konsequenz es liegt, jeden Gegenstand in einen vollständig bestimmten Begriff aufzulösen und im System unserer Urteile die Abbildung der Inhaltsbeziehungen zwischen den begrifflich vollständig bestimmten Gegenständen zu erblicken, ist offensichtlich Leibnizisch. Auf denselben Ursprung weist es zurück, wenn nach Maimons ausdrücklicher Lehre, ganz Leibnizens principium indiscernibilium entsprechend, je 2 Gegenstände sich durch innere Merkmale unterscheiden müssen, die bloße raumzeitliche Verschiedenheit als Hinweis auf eine begriffliche Verschiedenheit aufgefaßt werden muß. Hier ist Maimon ganz Rationalist im Sinn der vorkantischen Philosophie. Nur daß diese Rationalisierung der Wirklichkeit sich nach Maimon nur in der Mathematik wirklich

realisieren läßt; in den vérités de fait — wir können mit Recht auch hier den Leibnizschen Ausdruck gebrauchen — fingieren wir gleichsam jene Zusammenhänge, die wir in den mathematischen Objekten einsehen, wir fingieren sie, weil die Gewohnheit — hier spielt Humes Einfluß hinein — uns Notwendigkeiten annehmen oder vermuten läßt auch wo wir sie nicht direkt konstatieren können.

Man sieht bei Maimon die bedeutenden Abweichungen von Kant: wenn er auch im Anschluß an Kant das Denken als Verknüpfen eines Mannigfaltigen bezeichnet, so ist dies Verknüpfen doch nicht ein Anwenden logischer Formen, die an sich mit dem gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung gar nichts zu tun haben, auf dies gegebene Mannigfaltige, sondern die Grundform der Erkenntnis, die Verknüpfung von Bestimmbarem und Bestimmung, muß am Mannigfaltigen selbst „eingesehen" werden. Hier liegt nun zugleich auch der wichtigste Punkt, in dem Maimon von Kant zu Fichte hinüberführt. Erkennen (Urteilen) ist ein Bestimmen — die Dinge, sofern sie gedacht werden, stehen selbst in dem (nicht umkehrbaren) Verhältnis der Bestimmbarkeit durcheinander — aus dem Bestimmbaren (dem Raum) muß die Bestimmung (die Linie) abgeleitet werden. Erkennen ist nicht ein Verbinden gegebener Einzelinhalte nach bestimmten Schematen, als notwendig vorgestellten Zeitverhältnissen. Im Grunde brauchen wir den Satz der Bestimmbarkeit nur von den Objekten der Mathematik auf alle Objekte der Erkenntnis zu übertragen, alle Objekte untereinander in eine Reihe geordnet zu denken, die nach dem Verhältnis der Bestimmbarkeit die Dinge anordnet, so sind wir bei dem Fichteschen Standpunkt angelangt.

Jacobi.

Noch deutlicher als bei Reinhold, Beck, Maimon tritt uns bei Jacobi die Mischung vorkantischer mit dem Einfluß der Kantischen Philosophie entgegen. Aus der vorkantischen Philosophie ist es bekanntlich vor allem die Lektüre Spinozas, der er viel verdankt, daneben Leibniz, aber auch Hume und Reid, endlich Kants vorkritische Schriften (die Preisschrift von 1763 und die Schrift „vom einzig möglichen Beweisgrund für das Dasein Gottes"). Dabei aber zeigt sich die Art, wie Jacobi sowohl die vorkantischen Philosophen wie auch Kant selbst auffaßt und darstellt, bereits charakteristisch beherrscht von dem Geist der Nachfolger Kants, der Reinhold und Fichte, ohne daß man an einen einseitigen Einfluß von dieser Seite auf ihn denken dürfte oder müßte: es ist die gleiche im Wesen der Sache liegende gedankliche Entwicklung, die ihn wie jene erfaßt.

Zunächst finden wir die bekannten drei Einwände gegen Kant wieder. „Die Sinnlichkeit gelangt zu ihren reinen Formen ohne zu wissen wie" und „der Verstand legt uns ernsthaft in der Kategorientafel sein Investiturdokument vor; aber wenn wir ihn über die Sonderbarkeit derselben und über die Art und Weise, wie er gerade durch diese Theses-Zahl die Einheit seiner Apperzeption

der Sinnlichkeit verleihe, befragen, ist er unvermögend, sein eigenes Privilegium zu erklären."[1] Die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes werden nicht als notwendig erklärt und abgeleitet, sondern einfach als tatsächlich hingestellt, sie gehen „aus einem in sich selbst fertigen reinen Verstande hervor, der nun den in ihm selbst allein gegründeten Mechanismus seines Denkens in die Natur bloß überträgt und so nur ein logisches Erkenntnisspiel treibt".[2] Weiter: Kant setzt das Mannigfaltige der Anschauung einfach empirisch voraus, ohne nach seiner Möglichkeit zu fragen. „Sollte eine Synthesis a priori erklärt werden, so hätte man zugleich eine reine Antithesis erklären müssen."[3] Endlich: das „Ding an sich", ohne das man nach dem bekannten Jacobischen Ausspruch nicht in das Kantsche System hineinkommt und mit dem man nicht darin bleiben kann — „wie ist es möglich, die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen und auf diese Weise Vorstellungen erregen, mit einem Lehrbegriff zu vereinigen, der alle Gründe, worauf diese Voraussetzung sich stützt, zunichte machen will?"[4] In diesen Einwänden stimmt Jacobi, wie wir bereits wissen, ganz mit den übrigen bereits genannten jüngeren Zeitgenossen Kants überein.

Zugleich aber greift die Gegnerschaft Jacobis gegen Kant noch tiefer: er stellt dem Kantschen Idealismus seine Lehre vom „Glauben", von der „Vernunft" und von der Wahrheit gegenüber. Alles Erkennen geht auf „Wahrheit" als ihr Ziel und setzt demnach das Bestehen einer von der Erkenntnis unabhängigen Wahrheit voraus. „Alles Philosophieren geht aus von einer dem Menschen innewohnenden Sehnsucht nach einer Erkenntnis, die er die Erkenntnis des Wahren nennt, ohne sich selbst genügend erklären zu können, was ihm dieses über alles bedeutende Wort denn eigentlich bedeute. Er weiß es und weiß es nicht. Das, womit er es weiß, nennt er seine Vernunft; das, womit er es nicht weiß, aber zu erforschen bemüht ist, seinen Verstand. Die Vernunft setzt jenes Wahre schlechthin voraus, wie der äußere Sinn den Raum, der innere die Zeit, und besteht nur als das Vermögen dieser Voraussetzung, so daß, wo diese Voraussetzung nicht ist, auch keine Vernunft ist. Das Wahre muß also dem Menschen, so gewiß er Vernunft besitzt und ihn das, was er so nennt, nicht bloß betört, auf irgendeine, wenn auch noch so tief inwendige Weise gegenwärtig sein und von ihm erkannt werden."[5] Heben wir diese Voraussetzung der bestehenden, gültigen Wahrheit als Zielpunkt unserer Erkenntnis auf, so haben wir den Sinn der Erkenntnis selbst aufgehoben. Diese Wahrheit aber kann nur gemeint und geglaubt, nicht sinnlich wahrgenommen oder vorgestellt werden, sie ist ein Gegenstand außerhalb unseres Bewußtseins, nicht ein Inhalt in unserem Bewußtsein, sie ist für unser Denken und Erkennen

[1] „Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen", Werke III, S. 173.
[2] Gespräch über den Glauben (Idealismus und Realismus), Bd. II, S. 216.
[3] III, S. 79.
[4] II, S. 307.
[5] Vorrede zum Gespräch über den Glauben. II, S. 101.

da, nicht in demselben. Über die sinnliche Wahrnehmung tritt damit die Vernunft als besondere Erkenntnisquelle, die „Vernunftanschauung“ als erkennendes Erfassen von Gegenständen außerhalb des Bewußtseins; zunächst jenes einen Gegenstandes, der „Wahrheit“. In den hier einschlägigen Ausführungen erinnert Jacobi am meisten an Reid und die schottische Schule, zumal wenn er dann weiter betont, daß auch in aller sinnlichen Wahrnehmung dieser Hinweis auf eine Gegenstandswelt außerhalb des Bewußtseins unablösbar steckt. Seine erste Voraussetzung sei, „daß Wahrnehmung, im strengsten Wortverstande — sei, und daß ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, dennoch schlechthin angenommen werden müsse“, während die Kantsche Philosophie die gerade entgegengesetzte, in den Schulen uralte Voraussetzung mache, „daß Wahrnehmung im eigentlichen Verstande — nicht sei, daß der Mensch durch seine Sinne nur Vorstellungen erhalte, die sich auf von diesen Vorstellungen unabhängig und an sich vorhandene Gegenstände wohl beziehen mögen, durchaus aber nichts von dem enthalten, was den von den Vorstellungen unabhängig vorhandenen Gegenständen selbst zukommt, daß sein Verstand nur diese Vorstellungen reflektiere, so wie das, was Vernunft genannt werde, wieder nur den Verstand; daß mithin das Ergreifen eines Übersinnlichen oder an und in sich Wahren ihm unmöglich sei und ewig bleiben müsse“.[1] Nicht Vorstellungen in unserem Bewußtsein werden erkannt, von denen aus wir dann auf Grund eines unsicheren Kausalschlusses auf eine sie verursachende Welt von Dingen schließen, sondern alles Vorstellen, Wahrnehmen, Denken bezieht sich unmittelbar auf ein Sein außerhalb des Bewußtseins, das gedacht, vorgestellt, wahrgenommen wird, d. h. das wir als gültiges Sein zu glauben nicht umhin können und das wir nun mit Hilfe unserer sinnlichen Vorstellungen zunächst (das unser auf diese Vorstellungen in unserem Bewußtsein reflektierender Verstand) zu bestimmen unternehmen. Die Wahrheit selbst ist nicht gegeben, sondern sie ist als Ziel vorausgesetzt und gesucht, sie ist „geahnt“, freilich zugleich als wirkliches Ziel vorausgesetzt: geglaubt. (Daß dieser Glaube Jacobis, der wie schon gesagt, am nächsten mit dem Glauben bei Reid und seiner Rolle in der Erkenntnis verwandt ist, nichts mit Kants Vernunftglauben, seinen Postulaten der praktischen Vernunft zu tun hat, liegt auf der Hand, auch ohne daß man auf Jacobis Polemik gegen Kant in diesem Punkt verweisen müßte. Jacobis Naturglaube ist ein auch von aller theoretischen Erkenntnis als solcher unablösbares Moment, ohne das die Erkenntnis gar nicht Erkenntnis wäre, nicht ein aus außer-theoretischen Gründen hinzutretendes, die Theorie ergänzendes Fürwahrhalten. Ohne Glauben ist das rein theoretische Erkennen für Jacobi sinnlos, während es für Kant seine geschlossene und unantastbare Bedeutung behält, ja in keiner Weise mit dem Glauben vermischt werden darf. Erst bei dem späteren Fichte vollzieht sich, könnte man sagen, eine Kombination des Jacobischen Naturglaubens mit dem Kantschen praktischen Vernunft-

[1] Ebenda, S. 34.

glauben, vermittelt durch den Gedanken, daß die reine Theorie selbst sinnlos wird, wenn sie sich nicht für den Glauben als Abbildung eines Seins dokumentiert, das wir letzten Endes aus praktischen Gründen setzen müssen.)

Daß es eine Wahrheit, ein absolutes Sein außerhalb des Bewußtseins gibt, sagt uns zunächst die Vernunft, noch nicht was es ist. Das Sein, das Absolute zu bestimmen ist die Aufgabe des Verstandes. Nun sucht der Verstand zunächst auf dem Boden der sinnlichen Erscheinungen das Absolute, er sucht es durch die Vorstellungen seiner Sinnlichkeit zu bestimmen. Aber das Absolute, das Unbedingte, zu dem er hier kommt, durch fortgesetzte Abstraktion von allem Bestimmten, Einzelnen, Abhängigen der Sinnennatur kommt, die „Materie", ist selbst ein rein Negatives, ein vollständig leerer Begriff, der Begriff des „vollkommen Unbestimmten". „Dieser rein negative Begriff gewinnt dadurch keinen positiven Inhalt, daß ich damit den Begriff einer unendlichen Zeit und eines in ihr sich enthüllenden unendlichen Naturmechanismus — notwendige Kausalitätsreihe — verknüpfe: denn es ist hier gar kein Erstes und kein Letztes, kein Was und kein Wozu; ja der Begriff des unendlichen Naturmechanismus selbst muß dem Verstande bei schärferem Nachdenken als unmöglich erscheinen; nur stellt der Denker alsdann dieser Unmöglichkeit im Begriffe das offenbare Dasein in der Sinnenwirklichkeit entgegen, den als Weltgesetz unwidersprechlich vorhandenen Kausalnexus, obgleich es immer eben ungereimt bleibt, denselben ohne Anfang und Ende anzunehmen, und von dem Satze auszugehen: Nichts ist unbedingt — ausgenommen der Kausalnexus selbst, das bloße Werden aus dem Werden."[1] So stellt sich das Absolute oder Unbedingte der Materie als ein bloßes „Nicht Nichts" dar, das zum baren Nichts werden würde, wenn nicht der „Gewaltspruch" der das An-sich in der Sinnenwelt suchenden Vernunft wäre.

Kommen wir auf diese Weise immer nur zu einem scheinbar absoluten, wenn wir das An-sich-sein, das die Vernunft voraussetzt, von der Sinnlichkeit aus bestimmen, so kommt auf der anderen Seite unser Suchen nach diesem Sein nur zur Ruhe in dem Begriff eines im positiven Sinn freien und zugleich allmächtigen Wesens, Gottes. Inhaltlich entstammt der Begriff dieses Wesens — der Begriff Gottes und der Begriff der Freiheit — nicht der Sinnlichkeit oder dem auf die gegebenen Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung reflektierenden Verstande, sondern er entstammt rein der auf die Wahrheit selbst — ihren eigentlichen Gegenstand — hinblickenden Vernunft. Es ist ein Begriffsinhalt, den die Vernunft selbst uns gibt, es gibt also neben der sinnlichen auch eine intellektuelle, eine Vernunftanschauung, auf Grund deren wir jene Begriffe, den Gottes-, den Freiheitsbegriff bilden. Leugnen wir, dem „Naturgefühl" zuwider, die Beziehung unserer sinnlichen Wahrnehmungen auf reine reale Welt außerhalb des Bewußtseins, so kommen wir zu dem „unteren oder halben" Idealismus Berkeleys, leugnen wir dem „Vernunftgefühl" zu-

[1] Vorrede zum Gespräch über Ideal. und Real.

wider, die Realität der Vernunftideen (Freiheit, Gott), so kommen wir zu dem „oberen oder ganzen" Idealismus Humes.

Wir können dasselbe noch von einer anderen Seite her betrachten. Der Verstand erkennt, indem er urteilt. In der Lehre vom Urteil aber zeigt sich ein neuer charakteristischer Gegensatz zwischen Jacobi und Kant. Das Urteil besteht für Kant seinem Wesen nach in einer Synthesis und die Synthesis in der Verbindung eines Mannigfaltigen der Anschauung. Gegen diesen Begriff der Verbindung wendet sich Jacobi. Nicht Verbindung eines an sich unverbundenen Mannigfaltigen, sondern Entdecken, Finden einer zwischen 2 Gegenständen bestehenden Identität ist das Urteil.[1]

Die letzte und höchste Erkenntnis nun, die Erkenntnis, in der sich das auf das Sein an sich, das Absolute gerichtete Erkenntnisstreben letztlich befriedigt, muß diejenige sein, die das Absolute, das Sein selbst identifiziert, vom „Sein" urteilt, daß es „ist". Dieses Urteil setzt das Sein als identisch mit sich selbst und setzt es zugleich als realiter seiend; das „ist" des Urteils ist das „substanzielle Ist oder Sein". Diesem Urteil der Vernunft, in dem wir unsere Erkenntnis des An-sich-Seienden als des im strengen Sinn mit sich selbst Identischen, nur aus sich, seiner eigenen Natur Erkennbaren, ausdrücken, stellt Jacobi gegenüber das Urteil des „nur reflektierenden Verstandes", dessen „Ist" nur ein relatives Ist sei, das nicht mehr aussagt, als das „bloße einem Anderen gleich sein im Begriffe", d. h. das zwei Gegenstände nur relativ, nämlich rücksichtlich des ihnen gemeinsamen Allgemeinen (zwei räumliche Figuren rücksichtlich der gemeinsamen Eigenschaft der Räumlichkeit) unter Abstraktion von ihrer Verschiedenheit gleich oder identisch setzt.[2] Das Absolute erkennen heißt also die im strengen Sinn mit sich identische Sub-

[1] „Gesetzt, es gäbe ein reines Mannigfaltiges, wodurch würde alsdann die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß sie in einem Dritten stattfände. Gesetzt, wir haben ein Verschiedenes im Raume: so besteht seine Verbindung eben darin, daß es sich im Raume befindet. Gesetzt, wir haben ein Verschiedenes im Bewußtsein: so besteht die Verbindung darin, daß es im Bewußtsein vorhanden ist. Was verbindet nun die beiden räumlichen Gegenstände? Der Raum. Was verbindet die Mannigfaltigkeiten des Bewußtseins? Das Bewußtsein. Diese ganze Synthesis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität. Insofern sich 2 Gegenstände im Raume befinden, sind sie sich als räumlich vollkommen gleich; insofern sie sich im Bewußtsein befinden, sind sie als im Bewußtsein vorhanden vollkommen dieselben. Wozu bedarf es hier noch einer besonderen Handlung des Verbindens? Ist durch den Raum und das Bewußtsein als passive Rezeptivitäten nicht schon die ganze Synthesis vollständig? Das Vermögen, dieselbe zu fixieren, als vorhanden anzugeben, nennen wir den Verstand. Der Verstand tut also nichts als Gleichsetzen, und damit dies möglich sei, wird Gleichfinden und Ungleichfinden vorausgesetzt. Identität ist Zerstörung des Besonderen, Aufhebung des Verschiedenen; und nachdem alle Einzelheiten der Gegenstände hinweggeschafft sind, bleibt ihnen bloß die Allgemeinheit, welche sich selbst gleich ist. Jedes Urteil ist Ausdruck einer solchen gefundenen Identität. Sobald die Einbildungskraft alles Unterscheidende entfernt und ihr Ende in diesem Geschäft findet, wird dieses nicht mehr zu Unterscheidende durch den Verstand im Urteil angegeben." Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen. Bd. III, S. 161.

[2] Gespräch über den Glauben, Bd. II, S 105.

stanz suchen (das „substanzielle Ist“) anstatt des Allgemeinen im Mannigfaltigen oder anstatt der nur relativen Gattungsidentität (des nur „relativen Ist“). Dies substanzielle Sein aber finden wir niemals mit Hilfe der Sinne und des auf sie reflektierenden Verstandes, sondern nur in den reinen Ideen der Vernunft, in der Idee der Freiheit, des Geistes, Gottes.

Schon aus dieser Urteilslehre erhellt, daß für Jacobi das Erkennen nicht ein Verarbeiten eines gegebenen Materials mit Hilfe gegebener intellektueller Formen ist. Die Kantsche Lehre von den festen und unveränderlichen subjektiven Formen des menschlichen Intellekts lehnt er schlechterdings ab. Wir können nicht zwischen Form und Inhalt der Erkenntnis in dieser Weise scheiden, wir können auch nicht einem Inhalt eine ihm innerlich fremde Form aufprägen. Wir verknüpfen nicht 2 räumliche Gegenstände durch die Form der Identität, sondern wir finden, wir entdecken ihre Identität als räumliche Gebilde. So gibt es keine empirischen Begriffe, die nur der Erfahrung entnommene Inhalte sind und daneben apriorische Begriffe, die der Subjektivität des Verstandes entstammende Formen sind, sondern jeder Gedanke ist in gewissem Sinn ein der Erfahrung entnommener, in der Erfahrung gefundener Inhalt, wofern wir nur den Begriff der Erfahrung nicht so eng nehmen, daß wir nur die Beobachtung und Registrierung sinnlicher Wahrnehmungsinhalte darunter verstehen. (Auch der Gottes-, der Freiheitsbegriff wird von uns in der inneren seelischen Erfahrung gefunden, der Inhalt des Kausalbegriffs wird von uns entdeckt, indem wir auf unser eigenes Handeln und auf uns als handelnde Wesen hinblicken.) Auf der anderen Seite aber sind alle unsere Gedanken Erzeugnisse, Konstruktionen unseres Intellekts, d. h. geistige Produkte, die sich uns im Fortschreiten unseres Denkens, unseres bewußten Vergleichens, Unterscheidens, Identifizierens (Entdeckens von Identitäten) ergeben. Unsere Begriffe sind sämtlich zugleich empirisch und apriori, gegeben und konstruiert oder geschaffen.

Gleichwohl spricht nun Jacobi von besonderen „Gemeinbegriffen“, notiones communes, die mit dem Bewußtsein selbst unabänderlich gegeben, von ihm unabtrennbar, mit ihm zugleich gesetzt sind und endlich in dieser notwendigen Zugehörigkeit zum Bewußtsein deduziert werden können. „Wie ein Individuum gesetzt wird, so müssen notwendig zugleich in ihm die Begriffe von Einheit und Vielheit, von Tun und Leiden, von Ausdehnung und Sukzession gesetzt werden, d. h. es sind diese Begriffe jedem Individuo angeborene oder anerschaffene Begriffe. Diese Begriffe unterscheiden sich von allen übrigen Begriffen dadurch, daß ihre Gegenstände unmittelbar und in allen Dingen vollkommen und auf gleiche Weise gegeben sind.“ Die Gegenstände dieser Begriffe können „durch keine Verrückung, wie sie Namen haben möge, je nur einen Augenblick der unmittelbaren Wahrnehmung und der notwendigen Vereinigung im Begriff entzogen werden. „Man sieht, wie sich in Jacobis Gemeinbegriffen die notiones communes Spinozas mit den Kantschen Kategorien vereinigen. Es sind Begriffe, deren Gegenstände „in allen Dingen auf die gleiche Weise gegeben“ sind — Spinoza: die

Begriffe, in denen wir „adäquat begreifen, was allen Dingen gemein und was gleichermaßen im Teil wie im Ganzen ist"; es sind andererseits Begriffe, die zum „Bewußtsein eines jeden endlichen Wesens notwendig", die „mit dem Bewußtsein des Menschen und einer jeden endlichen Natur gesetzt" sind, Begriffe, die aus dem Wesen des Bewußtseins deduziert werden können. Diese Deduktion aber vollzieht sich in einer Entwicklung dessen, was im Wesen des Bewußtseins liegt, so wie auch bei Reinhold und später bei Fichte die Deduktion diese Form der Entfaltung des Bewußtseinsbegriffs selbst annimmt.[1] „Es ist klar, daß wir zu dem Bewußtsein unseres Bewußtseins, dem Gefühl von uns selbst nicht anders gelangen, als indem wir uns von etwas außer uns unterscheiden." Wir müssen uns von Etwas außer uns, das Empfindende von einem Empfundenen, und zwar das empfindende Wirkliche von dem empfundenen Wirklichen unterscheiden — in diesem Unterscheiden besteht das Selbstbewußtsein, das also zu seiner Möglichkeit jene „Dualität" als in ihr liegende Bedingung voraussetzt. Es ist dieselbe Analyse des Bewußtseins in bezug auf die in ihm selbst liegenden Bedingungen, wie wir sie schon von Reinhold kennen. „Dieses Etwas ist ein Mannigfaltiges, Unendliches, in dem wir selbst mitbegriffen sind. Die Begriffe von Einem, von Vielem und von Allem, nebst ihren Grundeigenschaften und Verhältnissen, müssen also in jedem Bewußtsein, auch dem schwächsten, schon gegeben sein, und dem Wesentlichen nach unter allen möglichen Verwandlungen des Individui dieselben bleiben. Ihre Deutlichkeit aber hängt von der Deutlichkeit des Bewußtseins ab, das ist von dem Grade, in dem wir uns, intensiv und extensiv, von den außer uns daseienden Dingen unterscheiden."[2] Aus dem sich von einem Anderen unterscheiden folgt der Begriff des Außereinander der beiden unterschiedenen Dinge, aus dem des Außereinander der der Ausdehnung: wo wir ein außereinander befindliches Ich und Nicht-ich aufeinander wirkend denken, denken wir ein „ausgedehntes Wesen", welche Vorstellung daher „allen endlichen empfindenden Naturen gemein" sein muß. Wo ferner mehrere einzelne Dinge in Verbindung miteinander stehen, muß „Wirkung und Gegenwirkung" und damit Sukzession der Bestimmungen sein, mit der Sukzession endlich die Zeit entstehen, die die Vorstellung des Sukzessiven ist. Wo also einzelne „sich selbst offenbare Wesen" vorhanden sind, da müssen auch die Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Wirkung und von Sukzession schlechterdings vorhanden sein. Ohne diese Begriffe

[1] Man nehme hierzu die Wendung in der VII. Beilage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza: Alles menschliche Erkennen sei ein „Wahrnehmen, Unterscheiden, Wiedererkennen und Begreifen in steigenden Verhältnissen". Das Begreifen aber geschieht dadurch, daß wir „Unterschiede setzen und wieder aufheben" und „auch die aufs höchste ausgebildete menschliche Vernunft ist, explizite, keiner anderen Operation als dieser, worauf alle übrigen sich zurückführen lassen, fähig". Die der Erfahrung folgende gedankliche Konstruktion der Erfahrungsgegenstände nach dialektischer Methode wird hier als eigentliche Aufgabe der Erkenntnis proklamiert.

[2] Gespräch über den Idealismus, Beilage.

wäre keine Erkenntnis, ohne das „Objektive“ dieser Begriffe kein „Gegenstand eines Begriffes“ möglich.

Die Deduktion dieser Gemeinbegriffe ist weder gedanklich besonders klar noch zwingend, aber sie ist ihrem Sinn und ihrer Tendenz nach deutlich und unmißverständlich. Sie zeigt wieder deutlich, wie sich in Jacobis Philosophie, worauf ja zu Anfang besonders hingewiesen wurde, kantische mit vor-Kantschen und nach-Kantischen Interpretationen der kritischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe vermengen.

Fichte.

I. Das Problem der Wissenschaftslehre.

Im Mittelpunkt der Fichteschen Änesidemus-Rezension von 1794 steht die Erörterung des Reinholdschen „Satzes vom Bewußtsein“. Daß es der Philosophie bisher an einem obersten allgemeingeltenden Grundsatze gefehlt habe — daß sie nur durch Aufstellung eines solchen durch sich selbst gewissen und aus keinem höheren mehr abzuleitenden Grundsatzes zum Range einer Wissenschaft sich werde erheben können — in diesem Gedanken stimmen Reinhold, sein Gegner Änesidemus-Schulze und dessen Kritiker Fichte überein. Mit der prinzipiellen Begründung dieser Forderung beginnt die Schrift „über den Begriff der Wissenschaftslehre“, die Fichte seiner Jenaer Lehrtätigkeit 1794 vorausschickt. Daß die Philosophie Wissenschaft ist, darin stimmen alle Philosophen überein, ihre Meinungen gehen nur von jeher auseinander, wenn sie das Objekt dieser Wissenschaft näher bestimmen sollen. Diese Meinungsverschiedenheiten heben sich, wenn wir Gegenstand und Aufgabe der Philosophie aus dem Begriff der Wissenschaft selbst herleiten, also der Philosophie ihren Gegenstand dadurch bestimmen lassen, daß sie eben zunächst Wissenschaft ist, der noch kein bestimmtes Objekt vorhergeht.

Zum Wesen der Wissenschaft gehört, daß sie systematische Form hat oder daß alle Sätze in ihr in einem einzigen Grundsatze zusammenhängen, der selbst unmittelbar gewiß ist. Nur durch Beziehung auf einen solchen Grundsatz erhalten die Sätze der Wissenschaft die Einheit eines in sich geschlossenen Begründungszusammenhangs. Heben wir die Beziehung der Sätze auf den einen Grundsatz auf, setzen wir an die Stelle des einen etwa mehrere Grundsätze, so tritt an die Stelle der gesuchten Wissenschaft ein unzusammenhängendes und unsystematisches Aggregat von Einzelsätzen; denken wir uns die Sätze der Wissenschaft zwar miteinander in Beziehung gesetzt, aber ohne diesen Zusammenhang in einem bestimmten letzten Satz gipfeln oder gründen zu lassen, so wird unser Wissen zu einer in der Luft hängenden unendlichen Reihe, in der es nirgends wirkliche Gewißheit gibt; diese Gewißheit und damit der Charakter des Wissens fehlt endlich der Wissenschaft, wenn der Grundsatz, in dem das System der Erkenntnis zu-

sammenhängen muß, ein willkürlich angenommener anstatt eines durch sich selbst gewissen Grundsatzes ist. So fordert die Idee der Wissenschaft selbst eine Voruntersuchung in einer besonderen Wissenschaft: diese Wissenschaft bezieht sich auf den geforderten ersten Grundsatz selbst und den Grund seiner Gewißheit, sowie weiter auf die Art, wie sich aus ihm die Gewißheit anderer Sätze folgern läßt. Sie ist die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt, deren Ziel es ist, die Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt — des in systematische Form gefaßten gewissen Wissens — festzustellen. Diese Wissenschaftslehre ist die Philosophie.

Die Philosophie oder Wissenschaftslehre ist die das System unseres Wissens letztbegründende Wissenschaft. Gegenstand dieser Wissenschaft ist jedes Objekt, sofern es überhaupt Objekt des Wissens ist oder sein kann, oder umgekehrt ist das Wissen, sofern es ein Wissen von Objekten, objektiv gültiges, reelles Wissen ist. Damit ist das Verhältnis der Wissenschaftslehre einerseits zu den positiven Wissenschaften, andererseits zu einer rein formalen Logik festgelegt. Bei jedem einzelnen Satz der Wissenschaft können und müssen wir zwischen „Materie" und „Form", zwischen dem Gegenstand, von dem wir etwas wissen und dem, was wir von ihm wissen (Fichtes Beispiel: in dem Satz „Gold ist ein Körper" ist dasjenige, wovon man etwas weiß, das Gold und der Körper; das, was man von ihnen weiß, ist, daß sie in einer gewissen Rücksicht gleich seien und insofern eins statt des andern gesetzt werden könne). Nur im obersten Grundsatz, den zu finden, darzustellen und in seine Konsequenzen zu entwickeln Aufgabe der Wissenschaftslehre ist, müssen Gehalt und Form sich so zueinander verhalten, daß sie sich wechselseitig bedingen: jeder andere Gehalt zu dieser Form und jede andere Form zu diesem Gehalt müßte den Satz und mit ihm alles Wissen aufheben. Nur dann kann es sich um einen unbedingt gewissen und voraussetzungslosen Grundsatz handeln. Und wenn wir aus diesem ersten Grundsatz andere herleiten, begründen, so muß die Art der Verknüpfung der Folgesätze mit dem Grundsatz, die „Form" des Wissens, das sich auf Folge- und Grundsatz und ihren Zusammenhang als „Gehalt" bezieht (jeder Schluß als solcher ist ja offenbar auch ein „Wissen", dessen Gehalt in Prämisse und conclusio „alle a sind b" und „einige b sind a" und dessen Form in dem einsichtig-logischen Zusammenhang beider „wenn alle a b, so sind auch einige b a" besteht) sich ebenfalls aus dem Grundsatz ergeben, sie darf nicht ihm irgendwie vorausgesetzt sein. Wenn also Änesidemus dem Reinholdschen Grundsatz entgegenhält, dieser Grundsatz setze doch jedenfalls die Grundsätze der formalen Logik, wie den Satz des Widerspruchs voraus, so kann Reinhold dem mit Recht entgegenhalten, daß zwar der oberste Grundsatz und die aus ihm gezogenen Folgerungen selbstverständlich dem Satz des Widerspruchs nicht widersprechen dürfen, daß sie aber gleichwohl nicht unter ihm als einem übergeordneten Gesetze stehen. Vielmehr umgekehrt: Wenn das Wissen um den obersten Grundsatz ein anderes Wissen aus sich hervortreibt, so werden wir, indem wir in dieser gedanklichen Abfolge nur auf den formalen Zusammenhang der Gedanken achten und von ihrem

speziellen Gehalt abstrahieren, die Grundsätze der formalen Logik ableiten können. Die Grundsätze der formalen Logik bedürfen selbst der Begründung und sie können nur begründet werden, indem gezeigt wird, daß sie wirkliche Formen des Wissens sind, daß sie also in der Wissenschaftslehre sich als solche ergeben. Die Logik begründet also nicht die Wissenschaftslehre, sondern umgekehrt, die Logik muß aus der Wissenschaftslehre bewiesen werden. — Der Gedanke, daß erst durch die Wissenschaftslehre die Gültigkeit der formalen Logik für das reelle Denken festgelegt wird, erinnert an Maimon, aber der Gedankengang Fichtes ist klarer und schärfer: die Grundsätze und Formen der reinen Logik erhalten wir selbst erst, indem wir sie abstrahierend ableiten aus der Bewegung des reinen Denkens selbst, die die Wissenschaftslehre zur Darstellung bringt.

Die Wissenschaft, nach deren Möglichkeit die Wissenschaftslehre fragt, ist nicht die fertige Wissenschaft der Mathematik und Naturwissenschaft. Nicht sie, sondern die Idee der Wissenschaft überhaupt, die Idee des logisch in sich geschlossenen Systems oder Begründungszusammenhangs des menschlichen Wissens ist von Fichte vorausgesetzt und wird von ihm analysiert, auf die Bedingungen seiner Möglichkeit hin untersucht. Auch dies System des menschlichen Wissens wird als Idee, nicht als Tatsache (wie, bei Kant reine Mathematik und Naturwissenschaft) vorausgesetzt; „daß im menschlichen Wissen wirklich ein System sei" ist eine Annahme, eine Voraussetzung, die erst durch das Gelingen der Wissenschaftslehre selbst, durch den Nachweis seines Zusammenhangs in einem Grundsatz gerechtfertigt wird. Nicht also der fertige Zusammenhang eines Inbegriffs von Sätzen, die sich auf bestimmte Gegenstände beziehen, sondern die im Bewußtsein zu vollziehende Idee eines vollständig in sich geschlossenen Zusammenhangs begründeter (reeller oder wahrer) Gedanken ist das Vorausgesetzte.

Auf der anderen Seite: so wenig wie die fertige Wissenschaft der mathematischen Physik, so wenig ist es die „Vorstellung" im Sinn Reinholds, die Fichte voraussetzt und deren Möglichkeit, deren innere Bedingungen er analysiert. Die Vorstellung ist, wie Fichte sich in der Anesidemus-Rezension ausdrückt, unleugbar eine „empirische Bestimmung des Gemüts", dieser uns durch Erfahrung gegebene Begriff der Vorstellung aber ist nicht der höchste Begriff der theoretischen Philosophie. Über ihm steht eben der Begriff des „Wissens", von dem Fichte ausgeht — der Begriff des logisch in sich geschlossenen, unbedingten, wir dürfen vorgreifend gleich hinzufügen „freien" Denkens. Schon Änesidemus hatte darauf hingewiesen, daß wenn der Reinholdsche Satz des Bewußtseins gelten, also in jeder Vorstellung Subjekt, Objekt und Vorstellung für unser Bewußtsein enthalten sein und in der bekannten Weise aufeinander bezogen sein sollten, hier doch eben im Vorstellen das Unterscheiden und Beziehen des Subjekts, Objekts usw. vorausgesetzt sei, dies Unterscheiden usw. aber sei selbst wieder ein Vorstellen. Fichte gibt das Erstere zu, lehnt das Letztere ab: Um vorzustellen, müssen wir etwas vorstellen und die Vorstellung auf das Vorgestellte beziehen, aber eben dies zeigt, daß die Vorstellung

nichts Letztes und Unbedingtes ist, sondern ein Produkt anderer Weisen des Erkennens und Denkens, die ihm logisch voraufgehen müssen.

Ferner: alles Vorstellen ist ein Vorstellen eines bestimmten, vorausgegebenen Gegenstandes. Eben darum enthält der Begriff des Vorstellens bereits ein Problem: wie kommt unser Wissen dazu, ein Wissen um solche scheinbar ihm selbst vorausgegebene Objekte zu sein? Indem dies Problem aufgeworfen und beantwortet werden muß, müssen wir das Vorstellen ableiten aus einer anderen höheren Form des Erkennens oder Wissens. Dafür können wir auch anders sagen: Reinholds Satz des Bewußtseins, der Satz, daß in jeder Vorstellung Subjekt und Objekt unterschieden und aufeinander bezogen sind, ist kein bloß empirischer Satz (sogar mit Ausnahmen), wozu ihn Änesidemus stempeln wollte, er hat den Charakter apriorischer Geltung: wir können eine Vorstellung nicht einmal denken, ohne ihr jene Beziehungen beizulegen. Aber er ist darum nicht selbstverständlich, er bedarf einer weiteren Begründung, einer Begründung aus einem obersten Grundsatz, aus dem er sich unabhängig von aller Erfahrung streng erweisen läßt. Er selbst kann nicht der gesuchte oberste Grundsatz sein, wie der Begriff der Vorstellung nicht der oberste, voraussetzungslose Erkenntnisbegriff sein kann.

Der dem des Vorstellens übergeordnete Erkenntnisbegriff darf nicht ein Wissen um das Vorhandensein vorgegebener Objekte voraussetzen; das ursprüngliche Wissen kann nur als ein solches gedacht werden, das seinen Gegenstand selbst setzt. Dem Begriff des Vorstellens, das sich auf ein vorgegebenes Objekt bezieht, dem des Vorfindens, Wahrnehmens, Gegebenseins eines Objekts als „Tatsache" oder Faktum geht der des schöpferischen Denkens oder Erzeugens, des reinen Tuns, der Handlung, der „Tathandlung" voraus. Wie mit dem Objekt aber, so steht es auch mit dem Subjekt. Wie das Objekt, so erscheint auch das Subjekt im Vorstellen als ein Vorgegebenes, die Vorstellung als eine „empirische Bestimmung des Gemüts" neben anderen. Das „Ich" des reinen „ich denke" dagegen ist nicht das vorgegebene und empirisch erkennbare Ich, sondern es ist nichts als das Subjekt des Gedankenzusammenhangs der Wissenschaft, das durch intellektuelle Anschauung, durch das das Tun des Denkens selbst gesetzte Ich. Das empirische Ich ist selbst schon als bestimmtes Objekt im Fortgang der Erkenntnis näher bestimmte Subjekt.

Um dasselbe noch einmal, ein klein wenig freier von der Fichteschen Ausdrucksweise darzustellen: die Wissenschaftslehre entwickelt den gesamten Inhalt unseres Wissens in geschlossenem logisch-systematischen Begründungszusammenhang. Sie entwickelt ihn, indem sie ihn aus dem obersten einen Grundsatz, der seinerseits das Wesen des reinen Wissens ausdrückt, deduziert, indem sie also das Wissen selbst denkt und von diesem frei gewählten Punkt ausgehend diesen Gedanken in seine Konsequenzen entwickelt. Diese Deduktion aber ergibt nicht eine bloße Summe analytischer Sätze im Sinne Kants, eine Summe von Sätzen, die im vorausgesetzten Begriff bereits enthalten wären; die Wissenschaftslehre ist keine Wissenschaft „aus Begriffen", sie ist vielmehr vergleichbar der Mathematik, der Wissenschaft aus der Konstruktion der Begriffe.

Dieser Vergleich mit der Mathematik, den wir ähnlich schon bei Beck fanden und der die durch die Deduktion der Wissenschaftslehre gewonnenen Sätze zu „Synthesen", zu synthetischen Sätzen a priori wie es diejenigen der Mathematik sind, stempeln soll, finden sich bekanntlich an verschiedenen Stellen der Einleitungen in die Wissenschaftslehre, am ausführlichsten wohl im „Sonnenklaren Bericht".

Worauf beruht die eigentümliche Evidenz der Mathematik? Die mathematische Erkenntnis ruht auf der Anschauung, aber nicht auf der Anschauung eines fertigen geometrischen Gebildes, eines hier und jetzt gezeichneten Dreiecks oder gar einer Summe solcher Figuren, sondern auf der Anschauung, die sich in und mit der Konstruktion dieser Gebilde vollzieht. Ich schaue eine Linie an, indem ich sie ziehe, einen Winkel, indem ich ihn beschreibe und dieses Ziehen, Beschreiben, Konstruieren ist der eigentliche Gegenstand meiner Anschauung. Mit dem Bewußtsein dieser Konstruktion aber verknüpft sich unabweisbar das Bewußtsein des allgemeinen Gesetzes, an das das Konstruieren geknüpft, das Bewußtsein, daß ich eine Linie, gleichgültig wie sie im einzelnen, in ihrer Länge, Richtung und Form etwa beschaffen sein mag, nur so ziehen, ein Dreieck überhaupt in keinem Falle anders konstruieren kann, als indem ich drei gerade Linien in dieser Weise, nach diesem Gesetz aneinanderfüge. Die Anschauung, um die es sich hier handelt, ist die Anschauung eines Allgemeinen: des Ziehens einer Linie überhaupt oder eines Dreiecks schlechthin. Ich will ja nicht eine bestimmte Linie, sondern eine Linie überhaupt konstruieren, die dann nur als fertige, wahrnehmbare Linie „Gott mag wissen warum" diese oder jene bestimmte Beschaffenheit annimmt, all mein Konstruieren geht auf einen allgemeinen Zweck, der dann in dieser oder jener empirisch bestimmten Form sich realisiert. Wir erfassen also die bestimmte Linie indem wir sie konstruieren als speziellen Fall einer nach einem allgemeinen Gesetz vollzogenen Konstruktion, als Spezialfall eines Allgemeinen, das eine Unendlichkeit möglicher empirischer Fälle in sich schließt. Die Erkenntnis der Mathematik besitzt strenge Allgemeinheit, sie vermag das Einzelne aus dem Allgemeinen zu erkennen, nicht nur umgekehrt das Allgemeine durch Summierung des Einzelnen, weil sie auf die Konstruktion und ihr inneres Gesetz, die gesetzmäßig bestimmte notwendige Folge ihrer Phasen hinblickt, anstatt auf das fertige Produkt der Konstruktion.

Für Kant gibt es ein Wissen, dessen Inhalt nur aus der Erfahrung und ein solches, dessen Inhalt nur aus dem Denken stammt. Für Fichte ist alles Wissen seinem Inhalt nach zunächst als „Erfahrung" gegeben, die Aufgabe der Erkenntnis aber ist es eben, was in der Erfahrung gegeben ist, als logisches Gedankensystem zu erzeugen. Dabei wird freilich der Begriff der „Erfahrung" von Kant und Fichte notwendigerweise in etwas anderem Sinn genommen. Wenn Kant von Begriffen spricht, die aus der Erfahrung stammen, so ist die Erfahrung bei ihm der Inbegriff der gegebenen Inhalte, der Ideen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung im Sinn Lockes. Diese Ideen werden im engsten Sinn wahrgenommen, sie sind das gegebene Mannigfaltige. Auf dasselbe

bezieht sich die Tätigkeit des Denkens, die daher (im Grunde ebenso wie bei Locke) nur eine verbindende oder verknüpfende, in diesem Sinn das gegebene Material „formende“ Tätigkeit sein kann, weshalb als dem Denken entspringende Begriffe nur „Verknüpfungsformen“, Verhältnisbegriffe übrigbleiben. Fichte denkt bei der „Erfahrung“ nicht an ein gegebenes Material, bei dem wir von aller verknüpfenden Tätigkeit des Denkens abstrahiert haben und das daher als eine unzusammenhängende Summe von Inhalten, als gegebenes Mannigfaltiges übrig geblieben ist (wie für ihn das Denken nicht eine verknüpfende, sondern eine „freie“ — nicht an gegebenes Material gebundene — synthetisch schließende Tätigkeit ist), sondern er denkt an die Art, wie wir uns und die uns umgebende Welt unmittelbar erleben, als etwas, in dem wir leben und aufgehen, ehe wir darauf und darüber reflektieren. Er gebraucht bezeichnenderweise die Ausdrücke Erfahrung und Leben im gleichen Sinn. Dem einfachen Erleben oder Leben in einer Sache aber steht gegenüber das freie Nachbilden der Sache im schöpferischen Denken. Wie weit es nun dem Denken gelingt, in seiner freien, eigengesetzlichen Entwicklung das in der Erfahrung nachzubilden, die Erfahrung also a priori darzustellen, das läßt sich von vornherein nicht entscheiden. Es kann sein, daß hier ein größerer oder kleinerer Rest bleibt, ein nur Empirisches, das sich nicht in einen reinen Gedankeninhalt verwandeln läßt. In diesem Sinn genommen gibt es dann doch ein Wissen, das bloßes Erfahrungswissen ist und nicht in das System der apriorischen Erkenntnis aufgenommen werden kann, aber der Unterschied des Apriorischen und Empirischen ist keine von vornherein scharf gezogene Grenze sondern ein Unterschied, der erst im Verlauf der Wissenschaftslehre selbst sich ergibt. Das Apriori ist eben das Deduzierbare, das nur Empirische der undeduzierbare Rest.

Ein letzter Punkt. Der vor-Kantsche Rationalismus sucht die Grundsätze der Erkenntnis aus reiner Vernunft, aus dem Satz des Widerspruchs, „objektiv“ zu beweisen. Bei Lambert, Crusius, in den Kantschen Schriften von 62—64 treten an die Stelle dieses objektiven Beweisschemas eine Reihe unerweislicher Grundsätze, die die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selbst, in der überzeugenden Kraft, die sie mit sich führen, haben sollen. Aber diese unbewiesenen und unerweislichen Grundsätze öffnen dem Vorurteil Tor und Tür. Mit der Überzeugung, daß, wenn die Grundsätze des reinen Verstandes auch „oberste“ Grundsätze in dem Sinn sind, daß sie aus keinen höheren oder allgemeineren Sätzen mehr abgeleitet werden können, diese Eigenschaft „sie doch nicht allemal der Notwendigkeit eines Beweises überhebt“, da sie gleichwohl dem Verdacht, bloß erschlichene Behauptungen (oder willkürliche Festsetzungen — wie die Definitionen Spinozas) zu sein ausgesetzt sind — daß, wenn dieser „Beweis“ nicht mehr objektiv, er eben „subjektiv“, d. h. aus dem Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung geführt werden muß — mit dieser Überzeugung oder Forderung beginnt die kritische Wendung der Philosophie Kants. Analysieren wir den Begriff, das Ziel der Erfahrungserkenntnis, so zeigt sich, daß wir, um dies Ziel zu erreichen, das Mannigfaltige

der Anschauung unter Gesetze bestimmter Art bringen, diese Gesetze also für jenes Mannigfaltige, bzw. für die Gegenstände der Erfahrung als gültig voraussetzen müssen. Diese Überlegung nun, die die Grundsätze des Verstandes als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und damit als Mittel, um das Ziel der Erfahrungserkenntnis zu erreichen nachweist und begründet, ist offenbar ihrem Wesen nach teleologisch. Soll Erfahrung möglich sein, so müssen diese Bedingungen erfüllt sein, setzen wir Erfahrung als möglich voraus, so müssen wir auch die Mittel als realisierbar, die Prinzipien, durch deren Anwendung Erfahrung möglich wird, als gültig voraussetzen. An die Stelle der objektiv-logischen ist eine teleologische Begründung der Grundsätze getreten.

Dieselbe teleologische Betrachtungsweise wendet Reinhold an, nur daß er an die Stelle der Erfahrung das Bewußtsein setzt und nach den Bedingungen der Möglichkeit des Bewußtseins fragt; und ebenso Fichte, wenn er die Bedingungen der Möglichkeit des „Wissens“ deduziert. Aber ein charakteristischer Unterschied besteht zwischen Kant, Reinhold und Fichte. Kant analysiert oder zerlegt den Begriff der Erfahrung, der an sich eine Mehrheit von Momenten enthält, in diese Bestandteile und leitet aus dieser Zerlegung die einzelnen Prinzipien der Erfahrungserkenntnis ab. Reinhold reflektiert auf das Faktum des Bewußtseins, das an sich einfach, nicht ein zusammengesetzter Begriff, wie der Begriff der Erfahrung ist, aber eine Mehrheit durch „Reflexion“ unterscheidbarer Seiten hat: ich kann nicht Bewußtsein haben, ohne daß ich mir einer Sache bewußt bin — sie „vorstelle“. Daß Erfahrung ein in Raum und Zeit geordnetes, also nach dem Kausalgesetz beurteilbares Mannigfaltiges voraussetzt, ist bei Kant ein analytisch — durch die Analyse des Begriffs der Erfahrung — bewiesener Satz; daß das Bewußtsein Objekt, Subjekt und Vorstellung des ersteren durch das letztere als „innere Bedingungen“ voraussetzt, ist bei Reinhold ein synthetisch-apriorischer Satz der Anschauung, die sich auf jenes Faktum des Bewußtseins bezieht. Für Fichte endlich ist das „Wissen“, das vollendete, systematische Wissen, kein Begriff, der sich aus mehreren Bestandteilen zusammensetzt und den man analysieren kann, aber auch kein Faktum, an dem man reflektierend Seiten unterscheidet, sondern eine Idee, ein Ziel, auf das man denkend gerichtet ist. Die Bedingungen aber, die dieses Ziel möglich machen, gewinnen wir im lebendigen Vollzug (in der „Anschauung“) der konstruierenden Denkakte, die wir vollziehen müssen, um die Idee des Wissens uns zu denken — so wie wir die Bedingungen der Möglichkeit einer geraden Linie finden, indem wir auf die Reihe von Schritten achten, die wir vollführen müssen, um eine „gerade Linie überhaupt“ zu ziehen, was dasselbe besagen würde: um die Idee einer geraden Linie zu realisieren. Man sieht: hier bei Fichte ist erst recht eigentlich der Gang der Begründung selbst zu einem teleologisch bestimmten Gedankengang geworden, anstatt der teleologischen Wendung des Ergebnisses einer Analyse oder Reflexion wie bei Kant und Reinhold. Die Wissenschaftslehre ist das sich selbst überlassene Denken, sofern es nur auf die Realisierung (die „Konstruktion“) der Idee

des Wissens — des in sich selbst systematisch geschlossenen und damit voll begründeten oder „wahren" Wissens gerichtet ist. Nicht auf ein bestimmtes Wissen, sondern auf das Wissen, nicht auf eine bestimmte Wahrheit, sondern auf die Wahrheit ist dies Denken gerichtet, aber es muß die bestimmten Wahrheiten in seinem Fortgange, in dem gewonnenen Begründungszusammenhang mit enthalten, soweit sie apriori begründbar sind. Es ist „mein" Denken, um das es sich handelt, denn ich vollziehe jenen Gedankengang, aber ich vollziehe ihn, indem ich alle Voraussetzungen meines Denkens entferne und nur zu dem auf das Ziel der Idee des Wissens gerichteten Ich werde, nichts weiter bin als das Subjekt des Denkens überhaupt; darum muß das Resultat meines Denkens hier zugleich auch für jedes andere Denken und jedes andere denkende Ich gelten.

Ferner: Nicht nur das Objekt, das Ziel meiner Konstruktion ist ein Allgemeines, sondern auch das konstruierende Subjekt. Die Konstruktion der geraden Linie etwa, die ich vollziehe, erhebt nicht nur den Anspruch von allen geraden Linien, sondern auch für alle denkenden, konstruierenden Individuen, für jedes Bewußtsein zu gelten. Das ist nur dadurch möglich, daß das konstruierende Verfahren nicht nur als Konstruktion einer Linie überhaupt, sondern auch als Verfahren eines vernünftigen Wesens überhaupt — nicht als „mein" Verfahren im Sinn des Verfahrens dieser bestimmten Person — erlebt, angeschaut wird. Die Anschauung ist daher „die sich selbst unmittelbar als solche konstruierende Auffassung der Handelsweise der Vernunft überhaupt, auf einmal und mit einem Blicke: und auch diese Allgemeingültigkeit für alle Personen wäre nicht durch die Aufsammlung der Vielen unter die Einheit, sondern vielmehr durch die Ableitung der unendlich verschiedenen Personen aus der Einheit derselben Vernunft entstanden". „Es läßt sich begreifen, wie auf diese Anschauung und auf sie allein unmittelbare Evidenz, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit von allen und für alle, sonach alle Wissenschaftlichkeit, sich gründet." Das Wesen der mathematischen Erkenntnis also besteht darin, daß sie ein Verfahren sich zum Bewußtsein erhebt, durch das oder in dem ein noch in keiner Weise näher bestimmtes Bewußtsein, ein Bewußtsein überhaupt und damit jedes Bewußtsein, eine geometrische Figur bestimmter Art, eine solche Figur überhaupt und damit jede solche Figur erzeugt oder konstruiert. Eine bestimmte Abfolge von Schritten müssen nicht von diesem Mathematiker, sondern von einem Bewußtsein überhaupt, mit dem das Bewußtsein des bestimmten Mathematikers nur hier zusammenfällt, vollzogen werden, damit ein Kreis, eine gerade Linie zustande kommt, diese Einsicht kommt in den allgemeinen und allgemeingültigen Sätzen der Mathematik, deren Gegenstand Kreis und gerade Linie sind zum Ausdruck.

Was nun die Geometrie auf dem beschränkten Gebiet der raumzeitlichen Anschauung, das leistet die Wissenschaftslehre auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis schlechthin, sie überträgt das mathematische Verfahren auf alle denkbaren und erkennbaren Gegenstände überhaupt. Sie konstruiert die Grundbestimmungen des Wissens überhaupt oder, was in diesem

Fall auf dasselbe hinausläuft, der Gegenstände des Wissens. Insofern diese Grundbestimmungen freilich nicht wie die geometrischen Figuren sinnlich, sondern nur durch den Intellekt erfaßbare Gebilde sind, handelt es sich hier nicht um sinnliche Anschauung a priori, sondern um eine „intelligible Anschauung“. Wir denken natürlich bei jenen Grundbestimmungen des Wissens zunächst an die Kantschen Kategorien, an Größe, Realität, Substanz, Akzidens, Kausalität. Sie sollen deduziert, d. h. gezeigt werden, wie das Wissen von Gegenständen überhaupt — nicht das Wissen dieses oder jenes Menschen (dann wäre die Wissenschaftslehre Psychologie), sondern das Wissen eines Subjekts schlechthin — mit Notwendigkeit dazu kommt seine Objekte mit diesen Bestimmungen zu denken. Aber Fichte kennt nicht leere apriorische Formen neben und außer dem durch Erfahrung gegebenen Inhalt, die deshalb deduziert werden müssen, weil sie a priori sind, d. h. *ihren Ursprung in der reinen Vernunft haben*, während die empirischen Begriffe, als durch den Gegenstand *gegeben*, einer solchen Deduktion nicht bedürfen. Es gibt nicht Begriffe, die aus der reinen Vernunft und daneben andere, die aus der Erfahrung stammen oder ein inhaltlich bestimmtes Wissen, das der Verstand aus sich selbst und daneben ein *anderes*, das er aus der gegebenen Erfahrung schöpft. Sondern alles Wissen ist dem Inhalt nach zunächst ein erfahrungsgemäß Gegebenes: wir nehmen die Gegenstände unserer Erkenntnis zunächst einfach wahr als eine Welt von substanziellen, aufeinander wirkenden, in Raum und Zeit ausgebreiteten Dingen, so gut wie wir sie farbig, tönend, rauh oder glatt *wahrnehmen*; so gut wie wir auch die Gegenstände der geometrischen Erkenntnis, die Kreise und geraden Linien zunächst in der Wahrnehmung kennen lernen. Dann aber beginnt der Versuch des wissenschaftlichen Denkens, das in der Erfahrung Gegebene a priori zu konstruieren und damit sein Entstehungsgesetz zu begreifen. Diese Konstruktion ist immer ein konstruierendes *Nachbilden* oder *Abbilden* des zunächst in der Erfahrung Gegebenen, das eben durch diese gedankliche Nachkonstruktion zum a priori Erkannten wird. Die Ausdrücke a priori und a posteriori bezeichnen also nicht den Ursprung verschiedener Erkenntnisse, sondern die verschiedene *Art und Weise, wie* wir um dieselben Gegenstände ein Wissen haben können. Es sind freilich nur der Art nach, nicht numerisch „dieselben“ Gegenstände, die wir in der Erfahrung wahrnehmen und die wir a priori konstruieren: die gerade Linie, die ich auf dem Papier gezeichnet sehe oder an der Kante eines Körpers vor mir wahrnehme ist nicht durch meine konstruierende Phantasie entstanden und ebensowenig ist das meiner Wahrnehmung sich zeigende Ding mit seinen kausalen Beziehungen und seiner raumzeitlichen Ausdehnung etwas, das mein konstruierendes Denken so geschaffen hat, wie es jetzt im Denken der Wissenschaftslehre diese Dinge Schritt für Schritt in einer Abfolge sich notwendig bedingender oder fordernder Handlungen der Vernunft entstehen läßt. Aber die Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit der konstruktiven Erkenntnis gestattet uns, das an der in der Phantasie konstruierten Linie erkannte Entstehungsgesetz auf die in der Erfahrung wahrgenommenen Linien zu übertragen,

sie so zu betrachten, als ob sie in gleicher Weise entstanden wären. Sie sind nicht wirklich so entstanden, aber die Abhängigkeitsbeziehungen der einzelnen sie zusammensetzenden Momente, die uns durch die Konstruktion deutlich werden, bestehen ebenso für die Momente der wahrgenommenen, wie der in der Phantasie gezogenen Linie. Und genau so verhält es sich mit den Einsichten der Wissenschaftslehre im Verhältnis zu dem in der Erfahrung, den im unmittelbaren Bewußtsein gegebenen Bestimmungen der Dinge. Zwischen diesen Bestimmungen bestehen logische Abhängigkeitsbeziehungen, die es aufzusuchen gilt; diese Abhängigkeitsbeziehungen aber können wir uns nur zum Bewußtsein bringen, indem wir jene Bestimmungen denkend auseinander entstehen lassen, d. h. eine Kette von Konstruktionen, von Handlungen der Vernunft herstellen, die mit einsichtiger Notwendigkeit von einer jener Bestimmungen zur anderen fortschreitet. Ein logischer Zusammenhang kann nach Fichte nur auf diese Weise, als Zusammenhang zwischen Denkhandlungen, die als Denkhandlungen der Vernunft (nicht eines psychologisch bestimmten Subjekts) erlebt oder vollzogen („angeschaut" insofern „Anschauung" hier nichts als den lebendigen Vollzug eines Gedankens im Gegensatz zu seinem bloßen Repräsentiertsein bezeichnet) werden und die die gedachten Objekte eines aus dem anderen hervorgehen, entstehen lassen, begriffen werden. Ein logischer ist ein solcher für die Vernunft durchsichtig gemachter genetischer Zusammenhang, also ein Zusammenhang von Handlungen des Denkens. Man beachte hier, wie in der Philosophie des vorkantischen Rationalismus die Mathematik immer mehr in reine Logik sich auflöst, die mathematische zu einer logisch-analytischen Erkenntnis, die „mathematische Methode" zur logischen Deduktion wird, wie das ja am deutlichsten das Beispiel Spinozas und Wolffs zeigt. Dieser Verwechslung logischer und mathematischer Methode macht Kants Unterscheidung analytischer und synthetischer Sätze, seine Stempelung der mathematischen Urteile zu „synthetischen Sätzen a priori der Anschauung", die daher nicht rein logisch, nach dem Satze des Widerspruchs beweisbar sind, der Mathematik zu einer Wissenschaft nicht aus Begriffen, sondern aus der Konstruktion der Begriffe ein Ende. Nun tritt bei Fichte in gewisser Weise das Umgekehrte ein: die Logik wird nach mathematischer Methode konstruiert, Konstruktion und Anschauung, die Kant für die Sonderstellung der Mathematik reserviert hatte, werden zu den Verfahrungsweisen der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt, soweit sie Evidenz, Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit uns gibt; es gibt ein logisch-einsichtiges Verfahren, das einen Gedanken aus dem andern ableitet oder entstehen läßt, ohne daß doch der abgeleitete in dem vorausgesetzten Gedanken analytisch enthalten wäre, das also in Synthesen fortschreitet, das aus einem Gedanken einen anderen, nicht in ihm eingeschlossenen zu gewinnen und durch Kombination zweier Gedanken einen neuen, der mehr als die zwei vorausgesetzten in sich schließt, zu schaffen vermag. Dieses Verfahren aber muß seinem Wesen nach überall dasselbe und es muß daher auch möglich sein, es auf ein allgemeines Schema zu bringen — gibt es überhaupt ein Wissen im

eminenten Sinn dieses Wortes, so muß es auch, wie wir wissen, eine systematische Einheit ausmachen, also nach überall denselben Gesetzen fortschreiten, die der Philosoph zugleich mit entdeckt, indem er dem fortschreitenden Denken zusieht. (Man vergleiche hier oben die Ausführungen über das Verhältnis der Logik zur Wissenschaftslehre.)

2. Die Deduktionen der Wissenschaftslehre.

Das Ziel der Wissenschaftslehre ist es, das Wissen aus seinen inneren Bedingungen herauszukonstruieren, also zunächst einmal diese Bedingungen selbst zu finden. Fichte geht daher aus von einem Wissen, das jeder als unbedingt und unbezweifelbar gewiß anerkennt, von dem identischen Urteil „a ist a". Dieses Urteil bedeutet nicht, daß „a ist", sondern es sagt lediglich „wenn a sei, so sei a". Es konstatiert einen notwendigen Zusammenhang zwischen 2 Gedanken, zwei Setzungen, die sich beide auf a beziehen, von denen die eine a als Subjekt, die andere a als Prädikat setzt; zwischen einem vorausgesetzten, „unbekannten" Setzen des a, und einem unter der Bedingung jenes Setzens „absoluten" Setzen desselben a. Damit aber ist bereits klar, daß dieses Identitätsgesetz (bzw. jeder identische Satz) selbst eine Voraussetzung hat: die Voraussetzung, daß überhaupt etwas im Denken gesetzt und noch genauer in einem identischen Denken, einem identischen Bewußtsein mehrfach gesetzt wird oder werden kann, die Voraussetzung eines identischen Bewußtseins, in dem Setzungen vollzogen werden. Das Urteil „a ist a" ist abhängig von dem Urteil „Ich (das die Voraussetzung, das a als Subjekt setzende oder denkende Ich oder Bewußtsein) = Ich (dem absolut oder a als Prädikat setzenden Ich)". Als „Tatsache", als tatsächliche Grundlage setzt das identische Urteil „a ist a" zunächst die Identität des denkenden Subjekts voraus. Dann aber noch mehr: die bloß tatsächliche Identität genügt nicht, das denkende Ich muß sich dieser seiner Identität auch bewußt sein, die Identität des Ich ist ein identisches Selbstbewußtsein im Denken oder das das a zweimal setzende Ich muß sich selbst im Denkakt als identisch setzen. Das Urteil „a ist a" lautet genauer: das von mir vorausgesetzte a ist mit dem von mir absolut gesetzten a identisch, setzt also das Urteil „ich ist ich" voraus. Das Selbstbewußtsein ist also nicht bloß ein Faktum, eine Tatsache, die wir in allem Denken finden, sondern es ist selbst ein jedem Urteil notwendigerweise vorausgehendes Urteil, eine „Tathandlung", eine Setzung.

Das Urteil in seiner letzten, ursprünglichen und voraussetzungslosen Form ist für Fichte eine einfache Thesis, eine Setzung, ein eingliedriges Urteil „a ist", nicht ein beziehendes Urteil „a ist b". Auch das identische Urteil a ist a setzt die einfache Setzung des a, setzt ein doppeltes Urteil voraus, deren jedes eine einfache Thesis ist, es setzt seinem Inhalt nach diese einfachen thetischen Urteile voraus. Es setzt außerdem, wie gezeigt, seiner Form nach das Urteil „Ich ist Ich" voraus, bzw. es ist eigentlich seiner Form nach nichts

anderes, als eine Anwendung des Satzes von der Identität des denkenden Ich — die Formel Ich = Ich, der Satz von der Identität des denkenden Bewußtseins (was dasselbe besagt: der Satz, daß es nur ein Denken, nur eine Vernunft gibt und demgemäß das von der Vernunft Gesetzte für jedes Bewußtsein, das in einem Akt des Bewußtseins Gesetzte schlechthin, überzeitlich, gelten muß) ist der eigentliche Sinn des „Identitätsgesetzes" der Logik.

Ebenso setzt nun das eingliedrige thetische Urteil „a ist" das Urteil „Ich ist" — die Setzung des Bewußtseins, in dem oder durch das a gesetzt ist, voraus. Das Ich muß sich selbst setzen, um ein a setzen zu können, wie es sich selbst als identisch im Denken setzen muß, um den Zusammenhang, die Beziehung „a ist a" setzen zu können. So erscheint das Urteil „Ich bin" — das Ich „setzt sich selbst" — die in ihm liegende einfache Thesis als erste „Tathandlung" des denkenden Bewußtseins, d. h. als erstes, der Form und dem Inhalt nach nicht weiter begründbares und der Begründung bedürftiges thetisches Urteil. Hinter ein Urteil „a ist" können und müssen wir begründend zurückgehen: Warum setzt du ein a und nicht ein b oder c als seiend voraus? (Man vergleiche weiter unten den Sinn des „Satzes vom Grunde" und der Frage nach dem Grunde.) Hinter das Urteil, in dem das Ich sich selbst als seiend setzt, können wir nicht zurückgehen, hier hört jene Frage nach dem Grunde auf, da jede andere Setzung eben die Setzung des Ich, des Bewußtseins schon voraussetzen würde. Die einfache Setzung des Ich erscheint als grundlose, aber auch als einer Begründung nicht bedürftige, als in diesem Sinn „freie" Setzung oder Tathandlung, als schlechthin erste Setzung der Erkenntnis.

Die Auffassung des Urteils als in seiner Urform thetischen, eingliedrigen Urteils, einfacher Setzung eines Gegenstandes, die Auffassung, die das Bewußtsein zu einem primitiven Existentialurteil macht, führt in gewisser Weise zurück zu Descartes Urteilslehre (wenn auch, wie gezeigt wurde, Descartes Philosophie keine ganz einheitliche Urteilslehre enthält). Das Urteil ist nicht ein Verknüpfen, Verbinden, Formen eines gegebenen, noch nicht beurteilten Materials, sondern jeder Akt des Bewußtseins eines Inhalts ist bereits ein Urteil, das den betreffenden Inhalt als existierend setzt oder anerkennt, es kann daher auch umgekehrt niemals von einem nicht beurteilten, von einem dem Denken oder Urteilen vorgegebenen Inhalt gesprochen werden, jeder Gegenstand, von dem wir wissen, tritt uns bereits als beurteilter, oder besser geurteilter Gegenstand entgegen. Auch bei Descartes wurden die Begriffe „Bewußtsein" und „Denken", das „Bewußtsein" und das „Ich denke" identifiziert (nur daß aus dem „Ich denke" dann zugleich die „res cogitans", die denkende Substanz wurde, der Fichte sein reines „Ich denke", sein Ich der transzendentalen Apperzeption gegenüberstellt). Nach Descartes werden aus den modi cogitationis die gegebenen Ideen der Sinnes- und Selbstwahrnehmung, das Denken im engeren Sinn wird zum Verarbeiten dieser gegebenen Ideen, Wahrnehmen (im Sinn des unmittelbaren Gegebenseins) und Denken trennen sich als die zwei wesensverschiedenen Quellen oder Arten der Erkenntnis. Fichtes Gedankengang geht, wie man sieht, nach der gerade entgegengesetzten Richtung.

Im einfach setzenden Urteil liegt der logische Ursprung der Kategorie der Realität. Realität schreiben wir einem Gegenstand zu, den wir in einem einfachen thetischen Urteile setzen. Die Kategorie der Realität ist demnach die oberste Kategorie, der logisch keine andere vorhergeht, ohne die es kein Denken, selbst nicht in der Form des einfach setzenden Urteils gibt — jedes Denken ist seinem letzten Sinn, Wesen und Anspruch nach ein reales Denken, d. h. Denken eines als real wenigstens angenommenen Gegenstandes (wir denken an Maimon, an den Fichte hier anknüpft, um sich zugleich gegen den noch geäußerten Skeptizismus Maimons zu wenden: die „Befugnis" unseres Denkens, die Kategorie der Realität zu gebrauchen, kann und braucht nicht weiter deduziert zu werden, denn wir sind „schlechthin" dazu befugt — unser Denken ist seinem Wesen nach zunächst ein Setzen, also als real setzen eines Gegenstandes). Nur: unbedingt gültig oder einer besonderen Begründung nicht weiter bedürftig ist allein dasjenige thetische Urteil, das dem Ich „als absoluten Subjekt" Realität zuspricht. Denn alle übrigen thetischen Urteile setzen dieses voraus: Ein Gegenstand ist real heißt: er ist gesetzt, als vom Ich, im Bewußtsein gesetzt, das damit voraus-gesetzt ist. Von einem realen Ding an sich, einem Gegenstand zu reden, der nicht Gegenstand eines Wissens, Objekt für ein Subjekt wäre, ist sinnlos. Aber eben darum ist wahr, begründet ein thetisches Urteil nur dann, wenn sich seine Wahrheit aus der des vorausgesetzten Urteils, also seine Realität aus der des Ich ableiten läßt. „Für alles, worauf die Kategorie der Realität angewendet werden soll, muß gezeigt werden, daß aus dem Ich Realität darauf übertragen werde: — daß es sein müsse, wofern das Ich sei." In der allgemeinen Formulierung seines Idealismus, soweit er sich im Rahmen des Satzes bewegt, daß alle Gegenstände überhaupt Gegenstände des Bewußtseins sein müssen, stimmt Fichte durchaus mit Berkeley überein (nur daß für ihn freilich aus Gründen, die nicht noch einmal auseinandergesetzt zu werden brauchen, das Ding nicht zu einer „Summe" oder einem „Zusammen" von gegebenen einfachen „Ideen", zum Resultat der Verknüpfung eines in diesen Ideen enthaltenen vorgegebenen Materials wird). In der letzten Forderung geht er selbstverständlich weit über Berkeley hinaus in einer ganz außerhalb des Berkeleyschen Denkens liegenden Richtung.

Dem einfach setzenden tritt gegenüber das zweite, das seiner Form nach entgegensetzende, antithetische Urteil.

Anstatt von dem identischen Urteil „a ist a" hätte Fichte als von einem Satz der ein unbezweifelbar gewisses Wissen enthält auch ausgehen können von dem Satz des Widerspruchs „a ist nicht non-a". Es ist indessen zunächst klar, daß dieser Satz erstens den Satz der Identität, das Ich-Ich, die Identität des a und non-a denkenden Ich, daß er zweitens aber auch die einfache Setzung des a voraussetzt: ich kann nicht non-a denken, ohne a zu denken. Insofern ist der zweite Satz „a ist nicht non-a" durch den ersten „a ist a" bedingt, von ihm abhängig. Andererseits liegt in dem zweiten Satz etwas Neues, vom ersten Unabhängiges: der Akt der Entgegensetzung selbst, der dem non-a überhaupt

erst seinen Sinn gibt. Es gibt die ursprüngliche Urteilsform der Entgegensetzung, wie die der Setzung, diese Urteilsform, die den logischen Ursprung der Kategorie der „Negation" bezeichnet. Suchen wir nun nach einem letzten, unbedingten Urteil der Entgegensetzung, so kann es nur dasjenige sein, das dem unbedingten, letzten thetischen Urteil, also dem Urteil, in dem das Ich sich selbst setzt, gegenübertritt. Die erste Entgegensetzung ist daher die eines Nicht-Ich, das oberste antithetische Urteil das Urteil: das Ich setzt sich gegenüber ein Nicht-Ich. Es ist das der Form, d. h. der Handlung des Entgegensetzens nach unbedingte oder unableitbare, dem Inhalt nach ableitbare (wenn es überhaupt ein Entgegensetzen gibt, muß zunächst dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt werden) Grundurteil.

Die ersten beiden Grundsätze „das Ich setzt sich selbst" und „das Ich setzt sich gegenüber ein Nicht-ich" sollen zusammen gelten, sie müssen als zusammen geltend gedacht werden. Diese Aufgabe, sie als zusammen geltend zu denken, ergibt eine Schwierigkeit, die nur durch einen neuen Gedanken gelöst werden kann, der eben als einzig mögliche Lösung jener Aufgabe, als Bedingung der Möglichkeit ihrer Auflösung und damit als Bedingung für die Möglichkeit des Zusammengeltens jener beiden obersten Grundsätze, die die der Form und dem Inhalt nach einzig unbedingt geltenden Sätze unseres Wissens sind, gerechtfertigt oder deduziert ist. Die Schwierigkeit liegt darin, daß das Nicht-ich einerseits gesetzt, also im identischen Bewußtsein, im Ich, gesetzt sein soll — und andererseits dem Ich entgegen-, als von ihm verschieden gesetzt wird. Wollen wir diese beiden Gedanken als vereinbar betrachten, nicht bei ihrem Widerstreit, ihrem gegenseitigen sich-Aufheben stehen bleiben, so müssen wir zunächst das absolute Ich, in dem jede Setzung, also auch die des Nicht-ich vollzogen wird, unterscheiden von dem relativen Ich, dem innerhalb des ersteren das Nicht-ich entgegensteht. Das Ich im ersten Sinn, das absolute Ich, wird zum relativen, zum Ich im zweiten Sinn, durch das entgegengesetzte Nicht-ich, sofern das Ich nicht das einfach gesetzte, sondern das dem Nicht-ich Entgegengesetzte ist, wird es zum relativen Ich; also schränkt das Nicht-ich das Ich ein, Ich und Nicht-ich aber werden zu sich begrenzenden, zu „teilbaren" Sphären innerhalb des absoluten Ich oder des Bewußtseins schlechthin: „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-ich entgegen."

Dieser „dritte Grundsatz" ist nicht in den beiden ersten bereits enthalten und analytisch aus ihnen abzuleiten, er ist ihnen gegenüber vielmehr ein neuer Gedanke, wie er auch neue, in den beiden ersten nicht enthaltene Begriffe: den Begriff der „Limitation", der Einschränkung und Teilbarkeit enthält. Aber er ist gleichwohl eindeutig und notwendig durch die beiden ersten Grundsätze bestimmt: er ist die einzig mögliche Auflösung der durch das Zusammendenken der beiden ersten Sätze gegebenen Aufgabe. Es ist, mit Fichtes Ausdruck, ein geistiges „Experiment", das wir im Zusammendenken jener Sätze ausführen und der dritte Grundsatz ist das Resultat des Experiments, das Neue, zu dem uns die Vereinigung der zwei vorausgesetzten Thesen führt,

vergleichbar dem Resultat einer chemischen Synthese. Oder endlich: es ist der dritte Grundsatz die einzig mögliche Konstruktion, die zu dem gewünschten Resultat — Thesis und Antithesis sich nicht gegenseitig aufheben zu lassen, sondern zusammen für wahr zu setzen — hinführt.

Die dialektische Methode entspringt, wie man hier am deutlichsten sieht, wesentlich aus dem Bestreben, eine Methode des gedanklichen Fortschritts, des Schließens und Folgerns, d. h. des eindeutig und notwendig bestimmten Fortgangs von Gedanken zu Gedanken zu finden, die nicht nur auf dem Satz des Widerspruchs beruht oder, was dasselbe besagt, im Schlußsatz nur wiederholt, was in den Vordersätzen enthalten ist. Die Metaphysik nach „mathematischer Methode" führte zu lauter analytischen Sätzen, die Metaphysik nach dialektischer Methode soll sich diesem Vorwurf nicht aussetzen, die Dialektik soll eine Methode sein, aus zwei vorausgesetzten einen neuen, synthetischen Satz zu gewinnen. Der dritte Grundsatz und die Art seiner Gewinnung beantwortet nach Fichte gleichsam durch die Tat die Kantsche Frage „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?" Der dritte Grundsatz ist durch die ersten beiden, die Synthesis durch Thesis und Antithesis eindeutig bestimmt, ohne in ihnen enthalten zu sein, sie entsteht durch die Zusammenfassung von Thesis und Antithesis und enthält doch ihnen gegenüber ein Neues, ein Mehr.

Der Gegensatz, der in diesem Punkt zwischen der vor- und nachkantischen Philosophie oder, was dasselbe besagt zwischen mathematischer und dialektischer Methode besteht, läßt sich noch allgemeiner formulieren: Für die vorkantischen Philosophen ist es ein selbstverständliches Axiom, daß das Ganze im strengen Sinn identisch ist mit der Summe der Teile, kenne ich die Teile, so kenne ich auch das Ganze, das sich aus den Teilen durch einfache Addition gewinnen läßt. Man erinnert sich, wie Descartes sowohl wie Hobbes und wie Leibniz das Erkennen in ein „Rechnen", d. h. in ein Addieren und Subtrahieren aufzulösen versuchen, wie die „Synthese" die Probe auf das Rechenexempel der Analyse, d. h. die Addition ist, die, indem sie die dem Ganzen sukzessive entzogenen (subtrahierten) Elemente wieder zueinander hinzufügt, die Probe auf das Exempel macht. Für die dialektische Methode ist das Ganze als ein eigenartig Neues stets mehr als die Summe der Teile, die Synthesis erzeugt das eine lebendige Ganze, die Analyse behält „die Teile in ihrer Hand", aber es fehlt das „geistige Band".

Sehen wir nun ab von dem speziellen Inhalt der drei Grundsätze (dem Ich und Nicht-ich) und achten nur auf ihren formal-logischen Zusammenhang, so zeigt sich, wie unsere Erkenntnis notwendig und allgemein von dem thetischen und antithetischen Urteil, der einfachen Setzung und Entgegensetzung, zu einer dritten Form des Urteils, dem synthetischen Urteil übergeht und zugleich ergibt sich neben dem Satz der Identität und des Widerspruchs der dritte formal-logische Grundsatz, der Satz vom Grunde. Angenommen, wir haben eine Setzung „a ist" und eine Entgegensetzung „non a ist" vollzogen. Zu derartigen antithetisch sich gegenüberstehenden Urteilen muß

offenbar unser Beurteilen des im Bewußtsein Gesetzten notwendigerweise überall führen, wo wir überhaupt das Gesetzte in Beziehung zueinander bringen: denn jeder zweite oder andere Gegenstand ist offenbar zunächst eben ein „anderer" Gegenstand des ersten — ein von ihm verschiedener oder ein „nicht-a", wenn der erste als a gesetzt ist. Dann scheinen die zwei sich entgegenstehenden Urteile zunächst sich aufzuheben und im Widerspruch miteinander zu stehen — das eine „a ist" bejaht oder setzt, was das andere „non a ist" verneint oder aufhebt. Damit erhebt sich aus je 2 Urteilen dieser Art für uns die bekannte Aufgabe: ein Urteil zu finden, in dem jener Widerspruch aufgehoben ist. Diese Aufgabe ist dadurch und nur dadurch lösbar, daß wir zwei dieser Art entgegengesetzten Gegenstände a und non-a eben nicht als absolut, sondern nur relativ, nur zum Teil, einander entgegengesetzt oder in einem anderen Teil, in einem Merkmal einander gleich annehmen, also den Satz aufstellen: Jeder Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in einem Merkmal X gleich. Insofern aber, wie schon vorhin betont, jeder „andere" Gegenstand notwendig auch ein dem ersten entgegengesetzten ist, gilt auch der zweite Satz: Jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Teil, einem Merkmal X entgegengesetzt. Was dasselbe besagt: Jedes Entgegengesetzte ist mit seinem Entgegengesetzten vergleichbar oder positiv auf dasselbe beziehbar: für jedes a und b (= non a) gilt zugleich der Satz a = b, insofern a = x und b = x. Und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen entgegengesetzt oder von ihm unterscheidbar: a und a sind zugleich durch x unterschieden. (Man beachte, daß schon, wenn wir „diesem" a „jenes" a und ebenso der Existenz des a an diesem Ort oder zu dieser Zeit die Nicht-Existenz des a (die Existenz des non-a) an anderem Ort oder zu anderer Zeit gegenüberstellen, diese Bezeichnungsweise für Fichte bereits eine Lösung der gestellten Aufgabe bedeutet: eine zunächst im Widerspruch stehende Setzung und Entgegensetzung in Einklang zu bringen. Nicht als ob jene Unterscheidungen des „dies" und „jenes" psychologisch-genetisch als Mittel solcher Auflösung erst entstanden wären, aber sie lassen sich logisch so verstehen oder auffassen, und auf logische, nicht auf psychologische Zusammenhänge kommt es ja Fichte allein an.)[1] Daraus ergibt sich, daß je 2 Urteile der Form „a ist" und ebenso zwei entgegengesetzte Urteile „a ist" und „non a ist" eine bestimmte Aufgabe für uns enthalten: die Aufgabe, nach dem unterscheidenden bzw. gemeinsamen Merkmal zu suchen oder nach dem Unterscheidungs- bzw. Vergleichungsgrund. Der Satz, daß es in jedem solchen Fall einen solchen Grund geben müsse, ist der Satz vom Grunde. Einer Begründung bedarf jedes Urteil der Form a ist b oder auch a ist nicht b und diese Begründung besteht in dem Aufsuchen des x, in dem a und b übereinstimmen, bzw. in dem sie sich unterscheiden. Schließlich fordert

---

[1] In der modernen Erkenntnistheorie hat diese Fichtesche Urteilslehre eine — unbewußte und unbeabsichtigte — Parallele in den späteren logischen Schriften von Th. Lipps gefunden. Vgl. auch meine Darstellung der Lippsschen Urteilslehre in meiner Schrift „Untersuchungen über den logischen Gehalt des Kausalgesetzes". Leipzig 1906.

freilich auch jedes Urteil „a ist" und „a ist nicht" einen Grund, insofern diese Urteile die anderen „x (der zu erkennende Gegenstand) ist a", bzw. non-a einschließen. Keiner Begründung fähig und bedürftig ist nur das Urteil, das das Ich setzt, ihm Sein zuspricht, dem Ich im absoluten Sin, dem kein Nicht-ich mehr entgegensteht.

Das „ist" der Copula im Urteil bedeutet für Fichte zunächst eine zwischen Subjekt und Prädikat bestehende Identität, im Urteil a ist b werden zunächst a und b identisch gesetzt. Da aber a und b doch eben zugleich a und b, also nicht identisch, sondern entgegengesetzt sind, so entsteht der bekannte Widerspruch, der sich löst, indem aus der Identität die Gleichheit wird: zwei Gegenstände a uud b sind gleich, wenn sie identisch und zugleich nicht identisch sind, Gleichheit ist die mit Nicht-Identität vereinbare Identität oder Gleichheit ist die neue Beziehung zweier Gegenstände, die für unser Denken entsteht, wenn wir jene widersprechenden Urteile zusammendenken (und wie Gleichheit zur Identität, verhält sich Verschiedenheit zur Entgegengesetztheit). So ist Gleichheit aus der Identität oder das Gleichheits- aus dem Identitätsurteil abgeleitet, deduziert — man beachte, wie Fichte überall ursprünglich die Formeln „a ist a" und „a=a", „a ist b" und „a=b" promiscue gebraucht. Sind aber zwei Gegenstände als „gleich" (und ebenso als „verschieden") erkannt, so entsteht zunächst die Aufgabe, das Identische (x) zu finden, das sie gleich (bzw. das Entgegengesetzte in ihnen, das sie verschieden) macht. Aus dem Gleichheits- wird wieder ein Identitätsurteil (zwei gleiche Gegenstände unterstehen einer identischen Gattung). Und damit wiederum entsteht dieselbe Aufgabe von vorn: auch dies Identische muß sich in ein Gleiches auflösen. Mit anderen Worten: es ist eine unendliche Reihe, in die uns die Erkenntnis hier hineinführt, natürlich eine aufgegebene unendliche Reihe. Eine unendliche Reihe von Mittelgliedern wird eingeschoben, wenn wir ein Urteil a ist b zu „begründen" unternehmen, von Mittelgliedern, die immer den Punkt genauer zu bezeichnen versuchen, in dem oder durch den eine Identifizierung von a und b möglich ist, deren jeder sich aber dann wieder als nicht voll zureichend erweist, insofern er wieder eine Entgegensetzung übrig läßt, die eine neue Aufgabe in sich schließt.

So vollzieht sich alles Erkennen für Fichte in einer lebendig, von innen heraus und nach eigenem Gesetz fortschreitenden Gedankenreihe. Der Thesis tritt die Antithesis gegenüber und aus beiden zusammen wird notwendigerweise die Synthesis. Der erste Schritt in der Erkenntnis eines jeden Gegenstandes besteht darin, daß der Gegenstand „gesetzt" („a ist"), und damit zugleich mit sich selbst identisch (a ist a) gesetzt wird. Der zweite Schritt besteht in der Entgegensetzung, in der Unterscheidung: a ist nicht non-a. Dann aber tritt zum Setzen und Unterscheiden die Synthesis oder wie wir gleich dafür sagen können: das Begreifen des Unterschiedenen in der Synthesis „a ist b". Dieses Begreifen besteht darin, daß innerhalb des übergeordneten b a und non a gegeneinander abgegrenzt oder als sich gegenseitig „einschränkend" gesetzt werden. Ein Fichtesches Beispiel macht das

deutlicher: Der Gegenstand, das Ziel meines Erkennens sei das Gold. Der erste Schritt des Erkennens ist das Hinblicken auf das Gold, das Setzen. das Erfassen desselben als ein a, genauer vielmehr als ein „dies" (da jede Bezeichnung als a im Grunde schon eine Synthesis ist). Der zweite Schritt ist das Unterscheiden des Goldes von anderem, z. B. vom Silber — der dritte Schritt das Setzen des übergeordneten Inhalts, in dem Gold und Silber identisch sind: Gold und Silber sind Metalle. Aber diese Erkenntnis führt bereits zu der weiteren Aufgabe, innerhalb des „Metalls" Gold und Silber gegeneinander abzugrenzen, den sich ausschließenden (sich gegenseitig einschränkenden) Unterscheidungsgrund innerhalb jenes Ganzen zu finden. Haben wir ihn etwa in der Farbe gefunden, so haben wir in dem Urteil Gold ist gelbes, Silber weißes Metall eine weitere, höhere Erkenntnis des Goldes gewonnen. Der höhere. übergeordnete, identische Gegenstand aber, das Metall, wird als ein Gegenstand gesetzt, in dem sich mehrere Sphären (mehrere „Möglichkeiten") — das gelbe, weiße Metall usw. — gegenseitig einschränken oder ausschließen. Ist die Erkenntnis so von dem „a ist a" zu dem „a ist c seiendes b" (im Gegensatz zum d oder e seienden b) fortgeschritten, so ist sie damit nicht zu Ende, sondern sie beginnt von Neuem mit der Frage nach dem Grunde des Unterschiedes zwischen c und d: Was macht das identische b zum c oder b seienden b — was macht das Metall zum weißen und nicht gelben oder zum gelben und nicht weißen Metall — was macht das Stück Eisen zum ruhenden und nicht bewegten und im anderen Fall zum bewegten und nicht in Ruhe befindlichen? Es ergeben sich diese Fragen mit Notwendigkeit in der gleichen Richtung, in der der Weg der Erkenntnis bereits bisher wies.

Diese Andeutungen mögen genügen, um zu zeigen, wie Fichte den Begriff des Dinges an sich, der Substanz, des Akzidens, der Kausalität, der Wechselbestimmung aus der Methode der Erkenntnis selbst deduziert. Die Thesis a = a definiert den Begriff des Dinges an sich, des in sich beschlossenen, einheitlichen, existierenden Gegenstandes; das b, das c, d oder e sein kann, c, d und e als sich ausschließende mögliche Sphären — als Akzidenzen — in sich enthält, definiert den Begriff der „Substanz". Substanz und Akzidenz verhalten sich wie „Realität überhaupt" und „bestimmte Realität". Die Substanz ist also das Allgemeinere, das Unbestimmte, aber das Unbestimmte, das die nähere Bestimmung als Möglichkeit in sich enthält. Es ist gleichsam die Tendenz der fortschreitenden Erkenntnis, den Begriff des „Dinges" zu dem der „Substanz" zu erweitern, um damit die vom Ding ausgeschlossenen Bestimmungen in die Substanz mit aufzunehmen und aus ihr heraus zu verstehen. —

Kehren wir zum 3. Grundsatz und dem in ihm festgesetzten Verhältnis von Ich und Nicht-ich zurück. Das Ich ist „gesetzt" zuvorderst als „absolute", dann als einschränkbare Realität, und zwar als einschränkbar — bestimmbar — durch das Nicht-ich. Auf der anderen Seite ist das Nicht-ich im absoluten Ich als einschränkbar durch das Ich gesetzt. Das heißt für Fichte zugleich: das Ich ist gesetzt einerseits als das Nicht-ich erkennend, andererseits

als auf dasselbe handelnd. Ein Bewußtsein, das durch einen ihm gegenüberstehenden Gegenstand „bestimmt" wird, ist ein diesen Gegenstand erkennendes Bewußtsein, wenn wir das Wert Erkennen hier zunächst im allgemeinsten Sinn nehmen. Es entsteht nun für Fichte hier die Aufgabe, die notwendigen Stufen der Erkenntnis aus dem eben aufgestellten allgemeinsten Wesen der Erkenntnis, als nähere Bestimmungen desselben, zu entwickeln oder zu deduzieren.

Das erkennende Bewußtsein findet sich zunächst bestimmt oder beschränkt durch das Nicht-ich. Es findet sich durch das Nicht-ich leidend oder das Nicht-ich sich gegenüber tätig, mit einem Wort: es wird sich bewußt seiner bewußt als in gegebenen „Zuständen" seines Bewußtseins, die auf der „Affektion" eines Nicht-ich beruhen. Das erkennende Bewußtsein beginnt und muß zunächst beginnen als „empfindendes" Bewußtsein. Was wir „Empfindung" nennen (rot, blau, süß, bitter, weich, hart), was wir in der Empfindung unmittelbar erleben, ist eine wechselnde Modifikation, Zuständlichkeit unseres Ich, in der wir restlos leidend, bestimmt, also abhängig von oder affiziert durch das Nicht-ich sind, das uns daher hier als das einzig Bestimmende oder Tätige erscheinen muß. Das Nicht-ich selbst aber, der Gegenstand, das Objekt, kann, wenn wir uns das Bewußtsein als rein empfindend denken, für uns auch nichts weiter sein, als das, was uns als Tätiges oder Bestimmendes in den Empfindungen, den Zuständlichkeiten des Ich gegeben ist, wir können kein Wissen von Gegenständen auf dieser Stufe haben, das über das Wissen von unseren Empfindungen hinausgeht.

Nun ist aber das Ich nicht nur abhängig vom, bestimmt durch das Nicht-ich, es ist zugleich das Nicht-ich setzende, bestimmende Intelligenz. Es muß im Bewußtsein des Dinges nicht nur das Bewußtsein, daß ich vom Ding abhängig, sondern auch das weitere stecken, daß ich es bin, der das Ding im absoluten Ich, im Bewußtsein überhaupt setzt. Und dies Bewußtsein zeigt sich uns darin, daß wir niemals nur empfindend, sondern jederzeit zugleich „anschauend" uns verhalten.

Es gibt keine Empfindung — des Roten, Blauen, Glatten, Rauhen, Süßen, Bitteren — die sich nicht über eine größere oder kleinere Fläche ausbreitete. Das heißt die Mannigfaltigkeit, das Gewühl der Empfindungen tritt uns in einer bestimmten Ordnung, der Ordnung des Nebeneinander entgegen. Der Raum selbst ist keine Empfindung, sondern das Ganze der Empfindungen, überschaubar, genauer aufreihbar; vor-, hinter-, über-, unter-, nebeneinander geordnet; das Ganze, in dem wir in Form von Linien bestimmter Richtung in einer bestimmten Reihenfolge die empfundenen Inhalte einander zuordnen können. Das Ganze, in dem wir Linien ziehen können — der Inbegriff der Empfindungen, sofern in ihm das Ich diese Anordnung in bestimmten Linien vornehmen oder von einer Empfindung zur anderen in einer bestimmten Linie gelangen kann (man denke daran, daß Fichte irgendwo einmal die „Linie" überhaupt mit der „geraden" Linie schlechthin identifiziert, d. h. mit der in ihrer Richtung eindeutig bestimmten Linie. Jede Linie ist eine

gerade Linie oder aus Elementen solcher zusammengesetzt). Das „Anschauen“ selbst ist dieses Linienziehen; ist die einzelne Empfindung ein „Punkt“, so ist die Anschauung eine Linie, d. h. eine bestimmt gerichtete Folge von Punkten, die das die Empfindungen überschauende Ich aneinander reiht. Eine Linie ist ja nichts als eine Summe von Punkten, die in bestimmter Ordnung und Richtung eindeutig aufgereiht sind. Darum ist die Linie der Linien, gleichsam die Linie schlechthin, die Zeit, jedes Linienziehen vollzieht sich in der Zeit, d. h. genauer es läßt zugleich eine Zeitfolge von Punkten entstehen, es ist zugleich ein Ziehen der Zeitlinie. Indem wir eine Linie ziehen oder konstruieren, indem wir eine Anzahl von Empfindungspunkten in einer Linie aufreihen, werden die Punkte notwendigerweise als erster, zweiter usw., d. h. als früherer und späterer aufgereiht, entsteht also die Zeit. Jedes Linienziehen läßt als allgemeinste Form der Linie überhaupt die Zeitlinie entstehen, zieht oder konstruiert sie. So ist die Zeit die allgemeinste „Bedingung“ des Aneinanderreihens, also des Überblickens, der „Anschauung“ von Empfindungspunkten überhaupt. Die Möglichkeit aber, von jeder beliebigen Empfindung zu jeder beliebigen anderen in Form solcher Linien überzugehen, von jedem Punkt zu jedem anderen eine verbindende Linie zu ziehen begründet den Raum, vielmehr: der „Raum“ ist diese Möglichkeit, oder besser: er entsteht, indem wir diese Möglichkeit konstruierend realisieren, ebenso wie die Zeit entsteht, indem wir die Reihe konstruieren. Er ist die einzig mögliche, von unserem Denken vollzogene Lösung der Aufgabe jener Konstruktion (der Aufgabe also, unsere Empfindungen, die durch das Nicht-ich im affizierten Ich gesetzten Punkte als ein Ganzes zu denken, das überall in eine Anschauung faßbar ist, d. h. in dem überall jeder Punkt mit jedem anderen durch eine aufreihende Linie verbunden werden kann), so wie der Gedanke der „Einschränkung“ des Ich durch das Nicht-ich die einzig mögliche Lösung ist, die unser Denken für die Aufgabe findet, gesetztes Ich und entgegengesetztes Nicht-ich zusammenzudenken, ohne daß sie sich aufheben. Die Lösung ergibt sich nicht „analytisch“ aus der Aufgabe, sondern sie ist ein neuer Gedanke gegenüber den in der Aufgabe enthaltenen, aber zugleich trotzdem eindeutig bestimmt durch die Setzungen der Aufgabe, die einzig mögliche Lösung der Aufgabe, die wir im Versuch der Denkkonstruktion entdecken.

Damit ist die Deduktion von Raum und Zeit als „Formen der Anschauung“, zugleich als voneinander untrennbaren Formen der Anschauung vollzogen. Für das anschauende Bewußtsein ist die Welt der Dinge, des Nicht-ich der Inbegriff des Sichtbaren, Hörbaren, Empfindbaren in Raum und Zeit geworden, diese in Raum und Zeit sich ausbreitende Welt der wahrnehmbaren Dinge ist als Objekt an die Stelle des Gewühls der Empfindungen getreten. Das Ich als „anschauendes“ Subjekt ist sich seiner als in dieser wahrnehmbaren Welt gleichsam spazieren gehenden, Linien ziehenden, bald hier, bald dorthin Blickenden bewußt, aus dem Wissen als bloßen passiven Hingegebensein dem Empfindungseindruck ist das aktive Hinblicken („Hinwissen“) auf den Gegenstand geworden, der zwar in seinem „Sein“ unab-

hängig, in seinem Erkanntwerden aber abhängig vom „Tun“ des Ich erscheint. Das Ich selbst weiß sich als tätiges und damit als freies, es weiß sich zugleich als identisches im Wechsel der aufgereihten Empfindungen, deren jede eben schon Glied einer Reihe (als zweite, der eine erste vorhergegangen ist — „es gibt gar keinen ersten Moment des Bewußtseins, sondern nur einen zweiten“) für unser Bewußtsein ist. „Kant geht in der Kritik d. r. V. von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind. Wir haben dieselben jetzt a priori deduziert und nun sind sie im Ich vorhanden. Das Eigentümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie ist daher aufgestellt, und wir setzen unseren Leser für jetzt gerade bei demjenigen Punkte nieder, wo Kant ihn aufnimmt.“

3. Fichtes Erkenntnistheorie in seiner späteren Zeit.

Die Frage, ob mit der bekannten Wandlung der Fichteschen Philosophie seit der Wissenschaftslehre von 1801 eine wirkliche Umkippung oder nur eine mit dem bisherigen Standpunkt vereinbare Fortbildung des Gedankengangs der Wissenschaftslehre eintritt, ob diese Wandlung ferner auf bestimmte äußere Einflüsse, insbesondere den Einfluß Schellings zurückzuführen ist, soll hier nicht in extenso behandelt werden, zumal ihre eingehende Behandlung die Berücksichtigung nicht nur der Erkenntnislehre Fichtes erfordern würde. Soviel darf ich indessen wohl als allgemein zugestanden in dieser Frage ansehen, daß kein direkter Widerspruch zwischen dem Fichte von 1794 und dem von 1801 obwaltet, daß Brücken von einem zum anderen Standpunkt hinüberführen.

Die Wissenschaftslehre von 1794 geht aus von der Idee des Wissens, genauer des in sich voll abgeschlossenen und voll begründeten Wissens — des absoluten Wissens. Sie findet als Grundlage dieses absoluten Wissens die freie Setzung des „Ich“, das sich selbst setzende Ich. Sie entwickelt also die Idee des absoluten Wissens und dessen, was aus ihm sich ergibt, aus der Idee des Wissens überhaupt. Dagegen geht die spätere Wissenschaftslehre umgekehrt aus von der Idee des „Absoluten“ und zeigt, daß das Absolute nur als absolutes Wissen denkbar ist.

Denken wir das „Absolute“, schlechthin als solches, so finden wir sein Wesen bestimmt durch zwei und nur zwei Merkmale. Erstens: das Absolute ist schlechthin, was es ist, es „ruht auf und in sich selbst durchaus ohne Wandel und Wanken fest, es ist vollendet und in sich geschlossen“, es ist „absolutes Bestehen oder ruhendes Sein“. Es ist mit anderen Worten Gegenstand einer einfachen „Thesis“ a = a (wodurch nur das a noch nicht im Gegensatz zu einem b oder c gedacht werden darf). Und zweitens, es ist was es ist, schlechthin weil es ist, „von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluß, indem neben dem Absoluten gar kein Fremdes übrig bleibt“. Mit anderen Worten: es ist Gegenstand einer durch sich selbst, nicht durch ein

anderes begründeten und in diesem Sinn grundlos freien Setzung. Freiheit und Sein sind also die beiden Merkmale, die wir im Wesen des Absoluten finden, wenn wir das Absolute selbst in der „Anschauung" zu fassen versuchen, d. h. wenn wir die Idee des Absoluten in der Anschauung zu realisieren suchen. Man sieht, es sind bereits die beiden Bestimmungen, die das absolute Wissen charakterisieren.

Denken wir nun diese beiden Bestimmungen des absoluten, das unveränderliche einfache Sein und die Grundlosigkeit, die Freiheit, wirklich in eins, denken wir sie vollständig vereinigt, so erhalten wir das Für-sich-sein oder das Wesen der Ichheit, das Subjekt-Objekt, wie Fichte schon früher sagte, und damit das Wissen, das Bewußtsein. Das Resultat ist das „Sein", das ein beständiges freies „Werden" ist, also, da es nicht ein Anderes oder aus einem Anderen werden kann, ein durch sich selbst Werden oder zu-sich-selbst-Kommen was eben in jenem Ausdruck „für-sich-sein" ausgedrückt war. Das Für-sich-sein aber ist zugleich das Wesen des Ich, des Wissens, des Bewußtseins: „Die Wissenschaftslehre hat dieses absolute sich selbst in sich selbst Durchdringen und für sich selbst sein mit dem einigen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, dem der Ichheit bezeichnet."

Das Wissen ist eine Durchdringung oder Verschmelzung der beiden Momente des Absoluten, des Seins und der Freiheit. „Nicht etwa: in irgendein, somit schon vorausgesetztes Wissen tritt ein das ruhende Sein, und tritt ein die Freiheit und diese beiden treten nun in diesem Wissen zusammen, und machen in dieser ihrer Vereinigung das absolute Wissen, wodurch noch ein Wissen außer dem absoluten Wissen, und dieses innerhalb des ersten gesetzt würde; sondern: jenseits alles Wissens, nach unserer gegenwärtigen Darstellung, treten Freiheit und Sein zusammen und durchdringen sich, und diese innige Durchdringung und Identifizierung beider zu einem neuen Wesen gibt nun erst das Wissen" (§ 8). Mit anderen Worten: es gibt nicht ein Wissen schlechthin, das dann, indem die Merkmale der Absolutheit in dasselbe eintreten, zum absoluten Wissen sich spezifizieren kann, sondern es gibt nur das Absolute, das, in seinen Merkmalen zu Ende gedacht (in der Lösung der Aufgabe, die Merkmale des Absoluten in einen Gegenstand zu denken) zum absoluten Wissen wird. Das Wissen ist das völlige sich-Durchdringen und Verschmelzen von Freiheit und Sein. Diese Verschmelzung und Durchdringung macht das „Absolute" zum Für-sich-sein, d. h. gibt ihm den Charakter des Wissens, gibt ihm das „Auge" oder macht es zum „Sehen" und „Lichtzustand". So ist Freiheit und Sein die „Materie", die Einheit beider die „Form" des Wissens.

Das Absolute kann nur sein als Bewußtsein oder um die Terminologie der Anweisung zum seligen Leben zu gebrauchen, das „Sein" kann nur „dasein" als Bewußtsein. Unter dem „Dasein" versteht Fichte hier das „Sein" als Prädikat, das „ist" des Existentialurteils, der Thesis. Setzen wir das Sein im ersten Sinn, das Absolute, denken wir es nicht nur, sondern setzen es als daseiend, so liegt darin zunächst eine Trennung oder Spaltung — zwischen dem Sein schlechthin und dem Dasein des Seins —, dann aber zugleich die Auf-

hebung dieser Zweiheit zur Einheit, da es ja eben das Sein ist, dem Dasein zugesprochen wird. Das „Sein" des Prädikats, das Dasein, ist dem Sein selbst entgegengesetzt und zugleich mit ihm in eins, mit ihm identisch gesetzt und nicht an und für sich, sondern nur als mit ihm identisch, als Prädikat des Seins gedacht, d. h. es hat den Charakter des bloßen „Bildes", der „Vorstellung" des Seins, es ist das Bewußtsein. „Das Sein — als Sein und bleibend Sein, keineswegs aber etwa aufgebend seinen absoluten Charakter, und mit dem Dasein sich vermengend und vermischend, soll dasein. Es muß darum von dem Dasein unterschieden und demselben entgegengesetzt werden, und zwar, da außer dem absoluten Sein schlechthin nichts anderes ist als sein Dasein, diese Unterscheidung und diese Entgegensetzung muß in dem Dasein selber vorkommen; welches, deutlicher ausgesprochen, folgendes heißen wird: Das Dasein muß sich selber als bloßes Dasein fassen, erkennen und bilden, und muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Sein setzen und bilden, dessen bloßes Dasein eben es selbst sei: es muß durch sein Sein, einem anderen absoluten Dasein gegenüber, sich vernichten; was eben den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung oder des Bewußtseins des Seins gibt." Die bloße Setzung des Seins also läßt den Begriff des Bewußtseins entstehen, das Sein oder das Absolute kann nur als Bewußtsein dasein oder gesetzt werden (vorausgesetzt freilich, daß es überhaupt dasein oder gesetzt werden soll). Ins Metaphysische gewendet: Alles Daseiende ist notwendig Leben und Bewußtsein, und alles Leben und Bewußtsein ist die Offenbarung eben eines absoluten Seins, die Offenbarung Gottes.

Ganz allmählich schiebt sich das „Sein" als letzter Ausgangs- und Angelpunkt des Denkens an die Stelle des „Bewußtseins", des Wissens. Wie die Analyse der Erkenntnis, der Wissenschaft das reine oder absolute Wissen als letzte Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaft, so fördert jetzt die weitere Analyse das Unbedingte oder Absolute schlechthin als letzte Bedingung für die Möglichkeit des absoluten Wissens zutage und so wird der Begriff des Absoluten erst zu dem Begriff, in dem die transzendentale Untersuchung zur Ruhe kommt, aus dem erst der des Bewußtseins deduziert werden muß.

Ähnliche Wege wie hier Fichte hatte schon vor ihm Jakobi eingeschlagen. In den Briefen über die Lehre des Spinoza interpretiert er den Gott Spinozas als „das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seins in allem Dasein". Gott ist nicht etwas Wirkliches oder Daseiendes (man vgl. das weiter oben über das absolute und relative „Ist" bei Jakobi Gesagte!), sondern er ist das Sein, durch das es überhaupt erst ein Daseiendes oder ein bestimmtes Seiendes geben kann. Er ist das Sein, von dem das Werden abhängt, auf das alles Werden als solches zurückweist, obgleich dieses Werden als solches selbst wieder ewig ist und nicht etwa ein zeitliches Prius im Sein als solchem hat. In solchen Spekulationen ergeht sich Jacobi in den Briefen über die Lehre des Spinoza, also lange vor Fichte. In ihnen bereitet er die vom „Sein" als solchem ausgehenden Deduktionen vor, die das Denken des späteren Fichte und dasjenige Hegels beherrschen.

Schelling.

Wie für Fichte, so ist auch für Schelling der Gegenstand der erkenntnistheoretischen Untersuchung nicht die Tatsache des Bewußtseins, aber auch nicht das Faktum der tatsächlich gegebenen Wissenschaft (Mathematik und Naturwissenschaft), sondern die Idee der vollendeten Wissenschaft, der einen Wissenschaft, die das Ziel alles menschlichen Erkennens bildet. Nach ihrer Möglichkeit, nach ihren inneren Bedingungen wird gefragt. Wie Fichte, so denkt er bei dieser Wissenschaft an ein geschlossenes, nach innerem Gesetz fortschreitendes System von Gedanken — nicht ein System äußerlich aneinander geknüpfter Sätze —, von Gedanken indessen, die nicht Gedanken eines Menschen, eines individuellen Bewußtseins, sondern Gedanken „der" Vernunft sind, der einen identischen Vernunft, die von allem individuellen Denken vorausgesetzt wird, deren bloße Abwandlungen die einzelnen individuellen Gestaltungen des Bewußtseins sind. Jedes Denken will wahres oder richtiges Denken sein, d. h. es will schlechthin vernünftiges Denken, Denken der Vernunft sein, setzt also die Vernunft und ihr Denken als normierende Idee voraus und setzt sich selbst, in seiner rein individuellen Gestalt, als Modifikation des Denkens der Vernunft — als bestimmtes Objekt, nicht Subjekt des Denkens.

Wie für Fichte, so ist weiter für Schelling zunächst selbstverständlich, daß dieses Wissen letzten Endes in einem absoluten Wissen verankert sein muß. „Gibt es überhaupt ein Wissen, so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist."[1] „Sobald die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, muß sie auch einen obersten Grundsatz und mit ihm irgendetwas Unbedingtes wenigstens voraussetzen." Ohnedem würde unser Wissen „ein ewiger Kreislauf, ein beständiges wechselseitiges Verfließen aller einzelnen Sätze ineinander, ein Chaos" sein, kein System, d. h. kein Ganzes, was sich selbst trägt und in sich selbst zusammenstimmt", es würde keine „Realität" besitzen, Wissen ohne Realität aber ist gar kein Wissen.

Es muß ein absolutes Wissen, ein unbedingtes Wissen als Angel- oder Ausgangspunkt unseres ganzen Wissens geben. Aus diesem absoluten oder unbedingten Wissen aber wird für Schelling sofort ein Wissen von einem Absoluten oder einem Unbedingten, ein Wissen, in dem Subjektivität und Objektivität, Denken und Sein, Wissen und gemeinte Realität überhaupt nicht mehr geschieden werden kann, etwas das gedacht werden muß, nur weil es ist, und sein muß, weil es (selbst, nicht ein Anderes) gedacht wird, „bei dem das Prinzip des Seins und des Denkens zusammenfällt". Ein Wissen um ein Absolutes, ein Unbedingtes und „Unbedingbares" muß allem unserem Wissen als letzte Grundlage Realität geben.

---

[1] Vom Ich als Prinzip der Philosophie. 1795. § 1. Dazu System des transz. Idealismus, I, 1.

Wie bei dem späteren Fichte, so ist hier bei Schelling eine Wiederbelebung des alten ontologischen Arguments unverkennbar, jenes Arguments, das im Grunde schon seit Aristoteles offen oder versteckt in jeder rationalistischen Metaphysik enthalten war. Sein Wiederauftauchen zeigt uns klar die Fäden, die von Fichte, Schelling und Hegel zu der vor-Kantschen Philosophie, zu Descartes und Spinoza hinüberführen und auf der anderen Seite den Gegensatz, der hier zwischen ihnen und dem großen Kritiker der rationalen Theologie, Kant, besteht. Aber freilich: Man beachte die Form des ontologischen Gedankens bei Spinoza und bei Fichte-Schelling. Descartes und Spinoza bilden den Begriff eines ens realissimum als Begriff im Bewußtsein, als Bewußtseinsinhalt (wie ja alle Begriffe für sie Bewußtseinsinhalte, modi cogitationis sind), dann schließen sie vom Begriff auf die Existenz des allerrealsten Wesens, vom Inhalt des Bewußtseins auf die Realität außerhalb des Bewußtseins. Dagegen faßt Schelling das Absolute gerade als das jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Gegenstand Stehende — das Absolute ist die „Indifferenz" dieses Gegensatzes — demgegenüber man die Frage nach der „Existenz" nicht mehr stellen kann, eben weil es jenseits dieses Gegensatzes steht: weil ihm keine „objektive" Existenz zukommen kann, die eben nur „Objekten" zukommt, keine „dingliche" Existenz, die eben nur „bedingten" Gegenständen eigen ist, keine „gegenständliche" Existenz, die allemal etwas voraussetzt, dem sie gegenübersteht. Der „Begriff" des Absoluten entsteht bei Fichte und Schelling aus dem des Subjekt-Objekt, des absoluten Ich. Schon im absoluten Ich ist der Unterschied von Subjekt und Objekt aufgehoben, insofern beide miteinander identisch sind, aber der Form nach ist die Scheidung von Subjekt und Objekt auch im Selbstbewußtsein noch geblieben, es bleibt der verschiedene Gesichtspunkt, unter dem wir das Ich einmal als Subjekt, ein anderes Mal als Objekt betrachten. Heben wir auch diese formelle Scheidung auf, so entsteht das damit jenseits alles Bewußtseins, auch des Selbstbewußtseins, stehende Absolute. Bei Descartes und Spinoza bleibt der Gegensatz von Bewußtsein und objektiver Welt, von Bewußtsein und Ausdehnung, ein letzter Gegensatz, der Gottesbegriff ist nur die Brücke, die die Verbindung, das in Beziehung-treten beider ermöglicht, das „Wirken" (wirkliche oder scheinbare) beider aufeinander und das begründete Wissen des einen (der res cogitans) vom anderen — es ist im Grunde immer der okkasionalistische Gottesbegriff, der auch bei Descartes und Spinoza vorhanden ist. Bei Fichte, Schelling und Hegel wird das Absolute eben über diesen Gegensatz hinausgerückt, der damit selbst als ein sekundärer erscheint.

Der Einwand, den Schelling und Hegel gegen den ontologischen Gottesbeweis bei Descartes und Spinoza erheben, läuft darauf hinaus, daß sie Gott zum Objekt machen, dem Existenz in demselben Sinn zukommt, wie allen Dingen und Objekten. Dasselbe noch anders ausgedrückt: Nur Objekte können „beurteilt" werden, wie im ontologischen Beweis Gott in bezug auf seine Existenz beurteilt wird. Die Form des Erkennens, die Fichte und Schelling, dann vor allen Dingen Hegel an die Stelle des Urteils setzt, ist das „Begreifen".

Und gerade hier tritt der Gegensatz zu Kant am deutlichsten in die Erscheinung, für den alles Erkennen ein Urteilen ist, wie auch die Verwandtschaft zur vorkantischen Philosophie, die zwischen der Auffassung der Erkenntnis als Urteil und als klarer und deutlicher — adäquater und realer — Vorstellung unsicher hin- und herschwankt.

Ist für Schelling das Absolute zunächst das Nicht-Objekt, also das absolute Ich — im Gegensatz zum empirischen, d. h. seinerseits durch das Objekt bedingte Ich, das Reinhold zum Ausgangspunkt seiner Philosophie macht, — so wird es später zu dem ganz über den Gegensatz von Subjekt und Objekt Hinausgerückten, zu der „Indifferenz" von Subjekt und Objekt.

Nur durch die Setzung eines Indifferenten, das erst sich spaltet in Subjekt und Objekt, Vorstellung und Vorgestelltes, Bewußtsein und Sein, das als identische Einheit jenseits dieser letzten und höchsten Gegensätze steht und damit diese Gegensätze selbst als im Prinzip aufhebbar kennzeichnet, lösen sich die beiden höchsten Probleme, zu denen das menschliche Denken aufsteigen kann und muß: Die Frage, wie kommt die objektive Welt, die Welt des Seins zu einer sie vorstellenden Intelligenz, einem sich vorstellend auf sie beziehenden Bewußtsein? Und zweitens: wie kommt das vorstellende Bewußtsein dazu, sich eine Welt von Dingen, von Objekten vorzustellen? Für Fichte war nur die zweite der beiden Fragen überhaupt sinnvoll, die erste reduzierte sich auf die zweite, da die Voraussetzung der ersten, die Voraussetzung der Objektwelt außerhalb oder unabhängig von einem vorstellenden Subjekt von vornherein einen Irrtum enthielt. Für Schelling sind, nachdem einmal das eine Absolute gleichermaßen über das durch das Subjekt bedingte Objekt und das durch das Objekt bedingte Subjekt hinausgerückt ist, beide Fragen gleichgeordnet und begründen die Paralleldisziplinen der Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie.

Was die Lösung beider Probleme angeht, so wird aus der vorausgesetzten Identität von Wissen und Gegenstand der bestimmtere Gedanke, daß die Natur eine bewußtlose Intelligenz, das Ich eine zum Bewußtsein gelangte Natur sei. Es ist eine bewußtlos produzierende Intelligenz, die in der Natur arbeitet und aus deren Schöpferkraft wir die Natur in ihren einzelnen Fakten verstehen müssen; eine bewußtlose Intelligenz, die nach denselben Gesetzen produziert, wie die bewußte Intelligenz, das Ich, deren Produkte daher in ihrer Aufeinanderfolge und ihrem Zusammenhang nach denselben Gesetzen begriffen werden müssen, wie die Aufeinanderfolge der Handlungen des Ich, des lebendigen Gedankens, der ideellen Reihe. Schelling weist darauf hin, wie der Fortschritt der Naturwissenschaft selbst zu einer „vollkommenen Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens" und damit zur Auffassung der Natur als Intelligenz hinführe: die Theorie vergeistigt die Natur, läßt das Materielle, die Phänomene verschwinden und nur das Formelle, die Gesetze, bleiben. Die Optik löst sich in Geometrie auf, an die Stelle der optischen Phänomene treten die geraden Linien, die das Licht zieht, an die Stelle des Phänomens der Schwere das Gesetz der Massenanziehung — d. h. in beiden

Fällen verhält sich die Natur wie eine konstruierende mathematische Vernunft, deren Tätigkeit wir, als Mathematiker und Physiker, nachkonstruieren.

Dieser Gedankengang wird nun freilich erst in seiner ganzen Bedeutung verständlich, wenn wir den weiteren Grundgedanken der Schellingschen Erkenntnistheorie hinzunehmen, daß überhaupt alles Erkennen ein Konstruieren, ein Nachschaffen des erkannten Gegenstandes ist. „Über die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen.“ Nur das Selbsthervorgebrachte können wir wissen. In ihrem Werden, nicht in ihrem Sein müssen die Dinge erkannt, das Sein muß in ein Werden aufgelöst werden. Alles Erkennen ist ein Schaffen oder Nachkonstruieren des Erkannten. Es ist ein apriorisches Konstruieren, denn jede Konstruktion und damit jede Erkenntnis ist a priori. Empirisch ist nicht ein Wissen, Erkennen, Begreifen, sondern nur eine Sammlung von Tatsachen, empirisch ist nur eine „Wissenschaft“, die sich auf eine Sammlung von Tatsachen beschränkt oder Empirie ist nur „Geschichte“ im Sinn solcher Tatsachensammlung.

Von der Konstruktion, ihrem Wesen und ihrer Aufgabe spricht Schelling in sehr bezeichnender Weise in der Rezension des Hoyerschen Buches über die philosophische Konstruktion (1801) im Kritischen Journal. Er beginnt bezeichnenderweise mit einem Lob Spinozas: „Das große Beispiel, das Spinoza von dem Gebrauch der geometrischen Methode in der Philosophie gegeben hat, anstatt zur Vervollkommnung desselben aufzufordern, hat vielmehr das Gegenteil bewirkt; die Welt, welche diesen Geist nicht verstand, suchte eine Hauptquelle seiner Irrtümer in dieser Form.“ Sein Fehler lag nicht darin, daß er überhaupt in der Philosophie konstruieren wollte, sondern daß er nicht weit genug zurück konstruierte, daß er einen nur „formellen“ anstatt eines „wesentlichen“ Dogmatismus vertrat. Des weiteren aber gebührt Kant das Verdienst, daß er die Idee der Konstruktion und den Grund ihrer Evidenz in gewisser Weise klar erkannte und zum Ausdruck brachte. Er beschrieb Konstruktion als „Gleichsetzung von Begriff und Anschauung und fordert dazu eine nicht-empirische Anschauung, die einerseits als Anschauung einzeln oder konkret ist, andererseits als Konstruktion eines Begriffs Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, ausdrücken muß“. Sein Fehler lag jedoch nach Schelling darin, daß er diese Konstruktion der Mathematik vorbehielt und der Philosophie abstritt, weil nur die Mathematik ihre Begriffe sinnlich-anschaulich konstruieren könne. Aber gerade die Versinnlichung der mathematischen Gebilde ist etwas für die Mathematik vollkommen sekundäres, sie ist nur eine zufällige äußere Stütze, die zudem wie das Beispiel der Arithmetik zeigt, selbst in der Mathematik mehr oder minder in Wegfall kommen kann. Alle Anschauung a priori ist letzten Endes und eigentlich intellektuelle Anschauung, nämlich eine Anschauung, die sich auf die Handlung der Konstruktion bezieht. Die Anschauung a priori ist dann gegeben, wenn „Konstruierendes und Konstruiertes — Denkendes und Gedachtes — schlechthin in eins zusammenfällt“, d. h. wenn von dem konstruierten Gegenstand alles das für unser Denken in Wegfall gekommen

ist, was nicht zur Konstruktion gehört — also speziell auch im Fall der geometrischen Gebilde das, was zur zufälligen Konkretion des sinnlich-anschaulichen Bildes gehört. Alles wird nur als „Idee", nicht als Bild konstruiert. Wie die mathematischen Begriffe aber, so können wir auch die Begriffe der Philosophie konstruieren, denkend erzeugen. Indem Kant dies leugnet, bleibt für ihn in der philosophischen Erkenntnis nur übrig „leere Begriffe, empirische Anschauungen und zwischen beiden ein absoluter Hiatus".

In Wahrheit konstruiert die Philosophie ebenso wie die Mathematik, handelt es sich darum, in der Naturerkenntnis die Ideen der Dinge zu konstruieren, wie die Mathematik die mathematischen Ideen konstruiert. Das Konstruieren aber ist überall ein Nachschaffen, ein Entstehenlassen, wir begreifen die Dinge, indem wir sie produzieren. Das Unbedingte und Absolute in der Natur, dasjenige, was selbst nicht weiter erklärt werden kann, sondern auf das als Letztes wir bei jeder Erklärung zurückgehen müssen, ist daher das Produzieren selbst, das reine Produzieren, die reine Tätigkeit. Die natura naturans, die Natur ihrem letzten schöpferischen Wesen nach ist diese reine Tätigkeit, sie in ihrer Entfaltung innerlich nachzuschaffen ist die Aufgabe der Erkenntnis. Sie hat ihre Aufgabe gelöst, wenn sie im Produkt die reine Produktivität, in der natura naturata, der Natur als Objekt oder in der Vielheit der Objekte die natura naturans, die Natur als Subjekt wiedergefunden, oder die letztere durch die erstere begriffen hat. Die unendliche „Tätigkeit", als deren Evolution die Natur begriffen werden muß, muß jedoch zugleich als ins Unendliche „gehemmt" erscheinen, ohne diese Hemmung würde und könnte es nicht zu einer Entwicklung der Tätigkeit in bestimmten fixierten endlichen Produkten kommen. Also ist der letzte Ausgangspunkt, auf den sich unser Erkennen überall zurückbezieht, eine in sich selbst gehemmte und darum in einer Entwicklungsreihe endlicher Produkte — deren jede aber zugleich in eine solche unendliche Entwicklung hineingestellt ist und damit ins Unendliche über sich hinausstrebt — sich darstellende Tätigkeit.

Alles Endliche muß erklärt werden als das gehemmte und damit stufenweise sich Verwirklichen, sich Auswirken des Absoluten, der reinen Tätigkeit, oder was dasselbe besagt,, als das sich stufenweise Verwirklichen des Absoluten in einem entgegenstehenden „Stoff". Nur dürfen wir unter diesem Stoff nicht etwas an sich Existierendes verstehen, da er eben nur als Hemmung der reinen Tätigkeit, als Entgegengesetztes, wie das Nicht-ich Fichtes existiert. Noch anders gesagt: das, worin sich das Absolute verwirklicht, das wohinein es sich „bildet" wird in der in fortschreitendem Maß immer stärker Platonisierenden Schellingschen Lehre zum „Nichtseienden" Platos, zum Apeiron, das das an sich betrachtet erst zu Bestimmende ist, das Zerfallende, Nichtidentische, die „reine Ausdehnung". Stellen wir, wie vorhin, „Affirmierendes" (Wissen) und „Affirmiertes" (gewußter Gegenstand) einander gegenüber, so ist das „Affirmiertsein" an den Dingen für sich betrachtet,, ihre bloße „Endlichkeit" oder die „materia prima", die für sich gar keine Realität hat, sondern sie erst durch die Verbindung mit der „Entelechie", d. h. mit dem ge-

danklich faßbaren, mit dem Wissen, mit dem Affirmierenden erhält. Jedes Ding, jedes Etwas überhaupt ist ein Etwas, von dem man in bestimmter Weise wissen kann oder ist ein Wissen von bestimmtem Inhalt, ist also aus Rationalem und Irrationalem, aus Idee und Materie gemischt. Es handelt sich in der Erkenntnis darum, den Inhalt oder Gegenstand, das Affirmierte fortschreitend im Denkprozeß zu rationalisieren oder es in einer Stufenfolge von Gedanken mit dem reinen Denken, dem Absoluten zu verbinden. Diese Stufenfolge ist eine doppelte: einmal die schon von Fichte entwickelte, von Schelling von neuem in der Transzendentalphilosophie vorgetragene Stufenfolge der Formen des Wissens — Empfindung, Anschauung, Denken — dann die Stufenfolge des Gewußten, der Objekte, die die Naturphilosophie darlegt. Beide müssen übereinstimmen, denn es ist ja derselbe Gegenstand, der einmal als Wissen bestimmten Inhalts, das andere Mal als gewußter Gegenstand betrachtet wird (in der Reihe der Handlungen des Wissens muß z. B. die Raumanschauung, in der Reihe der objektiven Ideen der angeschaute Raum an seinem Ort eine Stelle finden). Um mit Hegel zu sprechen: in der Transzendentalphilosophie ist Erkennen die Materie und Sein die Form, in der Naturphilosophie umgekehrt Sein die Materie und Erkennen die Form.

Man sieht nun, zu welchen Aufgaben und Methoden die Schellingsche Naturphilosophie führt. Es handelt sich in der spekulativen Naturwissenschaft zunächst darum, für jeden Gegenstand, jedes Ding seine Idee, seinen Allgemeinbegriff, sein allgemeines Wesen zu finden. Dieses allgemeine Wesen ist mehr oder weniger vollkommen im einzelnen Ding enthalten oder anders: Das einzelne Ding wird zum einzelnen, zum besonderen eben dadurch, daß es den ihm zugehörigen Allgemeinbegriff nur unvollkommen ausdrückt. „Was ist es z. B., das diese bestimmte oder besondere Pflanze zur bestimmten, zur besonderen macht? Nichts anderes als dies, daß sie ihren Allgemeinbegriff nicht vollkommen ausgedrückt in sich darstellt, weil sie nur zum Teil ist, was sie ihrem Begriffe nach sein könnte. Kurz also weil sie Negation ihres Allgemeinbegriffs ist. Wir schauen in allen Dingen nur das Allgemeine, den Begriff, aber negiert an. Die besondere Pflanze z. B. ist nichts anderes als der angeschaute, aber mit Negation angeschaute Begriff der Pflanze. Wir erkennen aber ferner auch den Allgemeinbegriff als Allgemeinbegriff eines Besonderen nur, sofern dieses Besondere als die Negation von ihm angeschaut wird, nicht an sich. Der Begriff der Pflanze z. B. ist Begriff der Pflanze nur, sofern diese selbst ihrem Begriff nicht adäquat ist, das Affirmierte nicht das All ist wie das Affirmierende." Die Idee der Sache oder des Dinges also, die weder ein bloß „logisches Abstraktum", noch ein wirklich „physisch existierendes" Wesen ist, wirkt oder entfaltet sich mehr oder weniger adäquat in den einzelnen, besonderen Dingen oder in der materia prima, dem an sich nicht-seienden, nicht-identischen Gegenstück der Idee. Die einzelne Idee selbst aber ist mehr oder weniger Idee, in strenger Einheit, Identität und Allgemeinheit Faßbares und Denkbares, mehr oder weniger auch Besonderes, Materielles. Es gibt eine Stufenfolge der Ideen, insofern in jeder Idee mehr

oder weniger das rein Gedankliche, mehr oder weniger der widerstrebende oder hemmende Stoff, die hemmende „Materie“ steckt.

Endlich muß jede Idee in Verbindung gebracht werden mit dem Absoluten, sie muß als eine gewisse Stufe der Einbildung des „Unendlichen“ in das „Endliche“, des Absoluten in die materia prima, eine Stufe der Identität von Affirmierenden und Affirmiertem verstanden oder definiert werden. Man nehme als Beispiel Raum und Zeit. Der Raum ist die „bloße Form der Nichtigkeit der Dinge“ oder die „Form des bloßen Affirmiertseins der Dinge in seiner Differenz vom Affirmierenden“, die Zeit ist im Gegenteil die Form des Beseeltseins der Dinge, die Form des Affirmiertseins: denn im Raum ist das Besondere als Besonderes, nicht begrifflich Faßbares gedacht, der Raum ist bloße Vielheit, bloßes Außereinander, in der Zeit dagegen wird das Besondere ständig negiert und aufgehoben in ein Allgemeines und Identisches — die Zeit ist ein Identisches (ein beharrlicher Fluß des Geschehens, um an Kant zu erinnern), in dem das Besondere, der einzelne Zeitmoment ständig vernichtet wird (aus dem „ist“ in das „war“ hinübergleitet). Wirkt ein Identisches in eine unbestimmte Vielheit hinein, so muß diese unbestimmte Vielheit in ihrer allerabstraktesten Form als „Raum“, das Identische als ein das Besondere in der Vielheit ständig Vernichtendes, als „Zeit“ erscheinen. Raum und Zeit wiederum zu höherer Einheit verbunden ergeben den Raum als Inbegriff identisch festhaltbarer — in der Zeit identisch festhaltbarer — Punkte. Der Punkt nun muß als Punkt im Raume, d. h. als Ausgangspunkt einer den Raum erzeugenden, ausdehnenden Bewegung sich darstellen, als „unendliche Intensität“ innerhalb einer „unendlichen Extensität“. In dieser Bewegung aber identisch festgehalten, mit der Ausdehnung oder dem bloß Affirmierten „synthesiert“ gibt der Punkt die Linie, die zwischen 2 Punkten in bestimmter Richtung sich ausdehnende Linie. Fassen wir dann die bereits in bestimmte Linien oder Richtungen geordneten Punkte wieder als bloße Ausdehnung, als „reines Zerfallen“ „ohne wechselseitige Einbildung“ — ohne Verknüpfung zu einer identischen Einheit — so erhalten wir die „Fläche“, usw.

Wir erhalten also einen fortschreitenden Prozeß, den Prozeß der fortgehenden Identifizierung, der Einbildung des Absoluten in das Nichtseiende und jeder „Idee“ muß eine bestimmte Stelle in der Stufenfolge dieses Prozesses zugewiesen, sie muß mit dieser Stufe identifiziert werden. Diese Zuweisung aber erfolgt, indem die betreffende Idee an der betreffenden Stelle in dem vom Denken nacherzeugten, konstruierten Prozeß entsteht. Die Ideen werden dabei überall in Reihen übereinander geordnet, die die gleichartigen Synthesen, die gleichen allgemeinen Zusammenhänge auf höherer Stufe wiederkehren lassen: wie die Linie zur Fläche und zum Kubus, so verhält sich der Magnetismus zur Elektrizität und zum chemischen Prozeß. Es herrschen in der Welt der Ideen überall dieselben „Gesetze“, das aber heißt genauer: es herrschen überall dieselben Beziehungen zwischen den Ideen, die aus einer Idee eine bestimmte andere hervorgehen lassen.

Ist Schellings Naturbetrachtung in ihren Anfängen noch mindestens äußerlich beeinflußt von Newton und Kant, von dem Gedanken einer dynamischen Physik, die aus anziehenden und abstoßenden Kräften die Naturvorgänge erklärt, so lenkt sie später offenkundig und vollständig in Platonische Bahnen ein, sie lenkt von Galilei und der ganzen an ihn anknüpfenden Entwicklung, die der neueren Philosophie seit Descartes als Muster wissenschaftlicher Erkenntnis und als unangezweifeltes Vorbild strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit, geschlossener und logisch voll begründeter Methodik die Wege gewiesen hatte, zurück zur antiken Naturerklärung. Einen Naturvorgang erklären bedeutet zunächst sein begriffliches Wesen erfassen (letzten Endes in intellektueller Anschauung erfassen), dieses begriffliche Wesen, dessen mehr oder minder vollkommene Darstellung das einzelne Ding, der einzelne Vorgang ist, oder diese Idee dann zu deduzieren als notwendige Stufe in der gedanklichen Entwicklung des Absoluten, der Hineinbildung der gedanklichen Einheit in das „Nichtseiende“, oder der Identifizierung von Denken und Sein, von Wissen und Gewußtem. Wie jedes einzelne Ding eine mehr oder minder unvollkommene Verkörperung einer Idee, so ist jede Idee die mehr oder minder unvollkommene Verleiblichung des Absoluten oder die mehr oder minder vollständig erreichte Identität von Wissen und Gewußtem, von Affirmierendem und Affirmiertem.

Indem jedes einzelne Ding unter der Herrschaft seiner Idee steht, von ihr in seinem Sein und seinem Verhalten abhängt, stellt es sich als Organismus dar; die Welt selbst ist ein sich selbst Gestaltendes, ein organisches Gebilde. Schelling rechnet es seiner Philosophie zum besonderen Verdienst an, daß sie die Möglichkeit organischer Gebilde einzusehen gestattet und nicht des Hilfsmittels regulativer Prinzipien bedarf, um die Probleme, die das Dasein des Organismus der Wissenschaft aufgibt, zu lösen.

Fassen wir den Schellingschen Gedanken noch etwas genauer in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung. Alles Erkennen ist ein „Wissen“ um ein Objekt, um ein „Gewußtes“. „Alles Erkennen oder Wissen zielt ab auf „Wahrheit“, also auf „Übereinstimmung“ des Wissens mit seinem Objekt, des Wissens mit dem Gewußten, des „Subjektiven“ mit dem „Objektiven“, des „Idealen“ mit dem „Realen“. Jedes Urteil sagt eine solche Übereinstimmung, eine Identität aus „A=A“; es ist eine „Affirmation“, in jeder Affirmation gibt es ein Affirmierendes und ein Affirmiertes, die beide miteinander identisch gesetzt werden. Man sieht die Auffassung des Urteils, von der Schelling hier ausgeht: Jedes Urteil bedeutet die Identifizierung einer gewußten Sache mit dem Wissen von der Sache, das Urteilssubjekt und das Urteilsprädikat, das „Affirmierende“ und das „Affirmierte“ verhalten sich wie „Wissen von einer Sache“ und „gewußte Sache“ oder wie „Subjekt“ und „Objekt“ zueinander, setzen wir also die Möglichkeit wahrer Urteile, setzen wir mögliche Erkenntnis voraus, so setzen wir auch die Identität von Subjekt und Objekt voraus: „Subjektives und Objektives verhalten sich wie Affirmierendes und Affirmiertes. Subjekt und Objekt sind eins, heißt: Affirmierendes

und Affirmiertes sind eins". So wird der Satz von der Identität von Subjekt und Objekt zur letzten Grundbedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, seine Aufhebung hebt die Idee der Wahrheit und damit die Erkenntnis auf. Zugleich ist diese Identität von Subjekt und Objekt, von Wissen und Gegenstand das eigentliche Ziel aller Erkenntnis (insofern Wahrheit das letzte Ziel aller Erkenntnis ist), der Erkenntnisprozeß, die Selbstentwicklung der Vernunft muß darauf abzielen, die relative Verschiedenheit von Subjekt und Objekt, Wissen und Gegenstand immer weiter aufzuheben und zur klaren Einsicht in die notwendige ewige Identität beider, die in jeder Erkenntnis vorausgesetzt ist und ohne die keine Erkenntnis sinnvoll wäre, vorzudringen. Nennen wir „Vernunft" das wahre, das endgültige, das objektiv gültige Wissen, so ist der Gang der Erkenntnis die Selbsterkenntnis der Vernunft, die zugleich sich als identisch mit dem Gegenstand ihres Wissens begreift. Man sieht, es ist eine ganz bestimmte Auffassung von Wesen der Erkenntnis, des Wissens, des Urteils, die hier von Schelling vorausgesetzt wird und die dann freilich metaphysisch gewendet wird. Erkennen ist nicht ein Verknüpfen oder Verbinden, es ist aber auch nicht ein wiederspiegelndes Vorstellen, sondern es ist ein fortschreitendes Abstreifen des Subjektiven in unserem Wissen. Das Urteil „a ist b" bedeutet nicht „a ist mit b verknüpft", auch nicht „a ist die Vorstellung, die das an sich von ihr getrennte und außerhalb von ihr existierende b adäquat wiederspiegelt", sondern: „a ist das adäquate, endgültige Wissen um b". Man kann im Sinne Schellings sagen: Der Begriff der Identität selbst findet seinen Sinn erst durch die Reflexion auf das Verhältnis von „Wissen" und „Gegenstand": Von Identität reden wir da, wo das „Wissen" sein Ziel erreicht hat und zu jener vollen Identifizierung vorgedrungen ist, die von Anfang an in abstrakt allgemeiner Form, als allgemeine „Indifferenz" von Subjektivem und Objektivem in aller Erkenntnis vorausgesetzt sein muß und eben damit den letzten Ausgangspunkt, das Unbedingte in aller Erkenntnis bilden muß: Ausgangspunkt und Ziel der Erkenntnis, die damit in eins zusammenfallen.

Genauer wird ihm alles zum Organismus oder zum Analogon eines solchen: Überall stoßen wir auf die „geprägte Form, die lebend sich entwickelt", auf anschaulich faßbare einheitliche „Urphänomene", um den Goetheschen Ausdruck zu gebrauchen, deren gesetzmäßigen Zusammenhang miteinander, d. h. deren Hervorgehen des einen aus dem anderen wir mit den „Phänomenen" — den geschauten Ideen — unmittelbar erfassen. Das Zurückführen der einzelnen in der Erfahrung gegebenen Dinge auf solche „Urphänomene" und die innere Verkettung, vermöge deren eines derselben in das andere übergeht, tritt bei Schelling und Goethe an die Stelle des Zurückführens auf die in mathematischer Form auszudrückenden Funktionszusammenhänge, mit denen die mathematisch-mechanistische Weltbetrachtung arbeitet. „Gesetzmäßig" ist die Natur für Schelling und Goethe, insofern in allen Phänomenen letzten Endes dieselben, mit innerer Notwendigkeit sich entfaltenden Ideen oder Urphänomene stecken und erkennbar sind; nicht insofern jedes Phänomen in einen

Komplex von quantitativ faßbaren Momenten auflösbar ist, deren jedes von einem Inbegriff von Bedingungen nach einer mathematischen Regel oder Formel funktionell abhängig ist.[1]

Die Ideen und Urphänomene sind allgemein und doch erschaubar, ebenso ihre Zusammenhänge. Hier zeigt sich wieder deutlich das Verlassen des nominalistischen Standpunkts, der von Descartes bis zu Kant eine selbstverständliche Grundlage des Philosophierens war.

Hegel.

I. Die Lehre vom Denken.

Der vorkantischen Auffassung, die in der sinnlichen Wahrnehmung ein verworrenes Denken sieht, den Unterschied von Wahrnehmung und Denken also in einen bloßen Unterschied des Grades der Klarheit setzt, stellt Kant seine Unterscheidung von Stoff und Form der Erkenntnis gegenüber, nach der durch die Sinnlichkeit die Materie der Erkenntnis uns gegeben wird, die dann durch das Denken geformt, zur synthetischen Einheit der Apperzeption und damit des Gegenstandes verbunden wird. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer, das Eine tote Inhalte, das andere leere, inhaltlose Verknüpfungsformen. Diesen Dualismus von Stoff und Form, Anschauung und Denken sucht, wie wir sahen, die nach-Kantsche, an Kant anknüpfende Philosophie überall zu überwinden, indem sie überall auch den Stoff, das Gegebene und die auf das Gegebene zurückgeführten Bestandteile der Erkenntnis zu „deduzieren" versucht. Bei Hegel aber vor allem verdichtet sich diese Tendenz zu einer prinzipiellen Polemik gegen Kants Lehre vom Denken.

Hegel definiert die Philosophie als die „denkende Betrachtung der Gegenstände" überhaupt. Diese Definition erscheint zunächst zu eng und zu weit. Zu eng insofern nur das Reich des dem Gedanken, dem Denken Zugänglichen und Faßbaren danach in den Gegenstandsbereich der Philosophie fällt; zu weit, insofern danach jeder Gedanke, jedes Denken über Gegenstände auch im gewöhnlichen Leben Philosophie wäre. Beide Bedenken heben sich

[1] Man vgl. Goethes Ausführungen über das Urphänomen im § 175 der Farbenlehre: „. . . Von nun an fügt sich alles nach und nach unter höhere Regeln und Gesetze, die sich aber nicht durch Worte und Hypothesen dem Verstande, sondern gleichfalls durch Phänomene dem Anschauen offenbaren. Wir nennen sie Urphänomene, weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt, sie aber dagegen völlig geeignet sind, daß wir stufenweise, wie wir vorhin hinaufgestiegen, von ihnen herab bis zu dem gemeinsten Falle der täglichen Erfahrung niedersteigen kann. Ein solches Urphänomen ist dasjenige, das wir bisher dargestellt haben. Wir sehen auf der einen Seite das Licht, das Helle, auf der anderen die Finsternis, das Dunkle, wir bringen die Trübe zwischen beide, und aus diesen Gegensätzen, mit Hilfe gedachter Vermittlung, entwickeln sich, gleichfalls in einem Gegensatz, die Farben, deuten aber alsbald, durch einen Wechselbezug, unmittelbar auf ein Gemeinsames wieder zurück."

durch die Überlegung, daß alle anderen Weisen des Bewußtseins — Anschauung, Wahrnehmung, Gefühl, Wille — sich vom Denken nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach unterscheiden. Derselbe Inhalt kann gefühlt, wahrgenommen, gedacht werden, den zunächst in der Form der Wahrnehmung und des Gefühls unmittelbar erlebten Inhalt in die Form des reinen Gedankens, des Begriffs zu übersetzen ist die Aufgabe der Philosophie, die eben damit das ganze Reich möglicher Gegenstände überhaupt, aber in der ihr adäquaten Form umschließt. Von dem Denken, wie er es hier faßt, aber unterscheidet Hegel das Nachdenken, das Reflektieren — das Nachdenken über einen in der Form der Wahrnehmung oder Erfahrung schon vorgegebenen Gegenstand. Solches Nachdenken läßt den Gegenstand eben als gegebenen zum Teil bestehen und mischt und gestaltet ihn nur mit Hilfe gedanklicher Kategorien. So in den Urteilen des gewöhnlichen Lebens („dies Blatt ist grün"[1]), aber auch in den Urteilen der eigentlichen Erfahrungswissenschaft. Hier erscheint daher der Gegenstand, obgleich er gedacht wird, doch noch nicht in der reinen Form des Gedankens, die Gedanken sind mit sinnlichem und geistigem Stoffe gemischt. In der reinen Form des Gedankens oder Begriffs, so dürfen wir daher auch von der anderen Seite her sagen, ist der Inhalt nur dann restlos erfaßt, wenn kein dem Denken vorgegebener Stoff mehr — ein nur angeschauter oder nur gefühlter Stoff — in dem Gedanken „unübersetzt" enthalten oder vorausgesetzt ist, sondern — das ist offenbar hier der einzig mögliche Gegensatz — wenn der Begriff des Gegenstandes im Denken selbst und durch das Denken geschaffen, konstruiert wird, neu entsteht. Dem über einen gegebenen Stoff reflektierenden Nachdenken steht gegenüber das seinen Gegenstand in seiner eigenen fortschreitenden Bewegung schaffende, konstruierende Denken. Wir denken hier unwillkürlich wieder an das Beispiel der Mathematik, auf das sich Fichte ausführlich beruft: das Konstruieren der mathematischen Begriffe auseinander und in ihrer bestimmten Reihenfolge (Punkt, Linie, Fläche) ist das Vorbild für die dialektische Erzeugung der Begriffe der Wissenschaft überhaupt gewesen.

Das Gegebene und das Gedachte sind dem Inhalt nach nicht verschieden, oder, was dasselbe besagt, die Erfahrung und die Resultate der Erfahrungswissenschaft müssen mit den Ergebnissen des konstruierenden Denkens übereinstimmen. Nur der Form nach unterscheidet sich das Denken von der Erfahrung — die Philosophie von der empirischen Wissenschaft — diese Form aber ist „die Notwendigkeit überhaupt". Was in der Erfahrung äußerlich und zufällig verbunden erscheint, muß hier in wesentlicher und notwendiger Verknüpfung sich darstellen, begriffen werden, ebenso während sich die Erfahrung auf ein Gegebenes, Gefundenes, Vorausgesetztes, also wiederum Zufälliges und nur Tatsächliches als letzten Ausgangspunkt sich stützt, darf das spekulative Denken bei einem solchen Ausgangspunkt als der Form der Notwendigkeit nicht entsprechend, niemals stehen bleiben. Wieder tritt dem

---

[1] Vgl. Enzykl, Einl., § 3.

Nachdenken über ein Gegebenes das konstruierende schöpferische oder spekulative Denken gegenüber, dessen Ausgangspunkt das freie, voraussetzungslose Tun, nicht der gegebene Inhalt ist.

Das „Denken" erscheint damit für Hegel in einer engeren und weiteren Bedeutung. In der weiteren Bedeutung ist jeder Akt des Bewußtseins ein „Denken" — auch Wahrnehmung und Gefühl, wäre es anders, bestände zwischen Wahrnehmung und Gedanke ein absoluter Unterschied, so wäre der wahrgenommene Inhalt ja nie in die Form des Gedankens zu „übersetzen". In der engeren Bedeutung genommen erscheint das Denken zunächst als eine geistige Tätigkeit neben anderen, neben dem Wahrnehmen, Fühlen, Zwecksetzen, zugleich aber als die höchste, als diejenige, in der alle anderen gipfeln, in der sie aufzugehen bestimmt sind, in der erst die übrigen Akte des Bewußtseins ihr Ziel, die „Wahrheit" erreichen. In dieser seiner Bedeutung und seinem Wesen nun läßt sich das Denken selbst nur begreifen, indem wir von dem Denken im weitesten Sinn, dem Wissen, dem Bewußtsein überhaupt ausgehend das Denken im engeren Sinn, das begriffliche Erkennen, als seine notwendige höchste und letzte Entwicklungsstufe zu begreifen versuchen, indem wir also das Denken selbst in dem vorhin schon angegebenen Sinn zum Gegenstand des Denkens machen, d. h. konstruierend erzeugen. Diese Deduktion des Denkens selbst (des begrifflichen Erkennens in seiner spezifischen Gestalt) als notwendiger Form, in der das Bewußtsein, das Wissen überhaupt gipfeln und sein Ziel erreichen muß, erfüllt bei Hegel die Aufgabe der eigentlichen Aufgabe der Erkenntnistheorie im engeren Sinn, der Methodenlehre. Eine andere Erkenntnistheorie ist unmöglich, die Frage nach der „richtigen" Methode der Erkenntnis ist gar nicht anders zu beantworten, als auf diesem Wege ihrer gedanklichen Konstruktion, also der Anwendung des Denkverfahrens selbst auf das Denken. Die Methode der Erkenntnistheorie ist keine andere als die der Philosophie oder der Wissenschaft überhaupt, die Theorie der Erkenntnis selbst daher ein integrierender Bestandteil der Metaphysik, insofern muß die Methode der Metaphysik sich letzten Endes durch sich selbst, durch die Fruchtbarkeit ihres Verfahrens rechtfertigen. Jeder Versuch, sie anders zu begründen, führt zu dem bekannten Versuch, schwimmen zu lernen, ehe man ins Wasser geht.

Die Aufgabe, die sich Hegel hier stellt, wird bekanntlich in der „Phänomenologie des Geistes", in der Lehre von den Erscheinungsformen des Bewußtseins, ausführlich behandelt. Nur daß die Phänomenologie über das bezeichnete Thema insofern hinausgeht, als nicht nur die Erkenntnisseite des Bewußtseins in ihr behandelt wird. Die Phänomenologie stellt sich dar als eine Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins vom „natürlichen" Bewußtsein — von undifferenzierten Bewußtsein oder Wissen überhaupt — bis zum Denken der Wissenschaft, diese Entwicklung ist zunächst eine logische, von innen heraus gedanklich konstruierte; insofern aber das menschliche Bewußtsein erstens im einzelnen Individuum und zweitens in der Gattung, in der Geschichte der Menschheit eine solche Entwicklung tatsächlich in der Zeit durchläuft,

muß diese zeitliche jener logischen Entwicklung analog sein, jene logische als notwendig begriffene Stufenfolge gleichsam das Gerüst, das Schema abgeben, dementsprechend diese zeitliche Entwicklung ablaufen muß. Nur in diesen Stufen kann der Weg vom unentwickelten Bewußtsein bis zum wissenschaftlichen Denken zurückgelegt werden, also müssen sich diese Stufen da wiederfinden lassen, wo er tatsächlich zurückgelegt wird. So wird die Phänomenologie zugleich zur konstruktiven genetischen Psychologie des Individuums und der Menschheit.

Gehen wir aus vom „erscheinenden" Bewußtsein, d. h. vom Phänomen, von der Tatsache des Bewußtseins, so liegt in diesem Phänomen des Wissens zunächst als unabtrennbare abstrakte Bestimmung die Beziehung auf einen „Gegenstand". Das Wissen unterscheidet sich selbst von dem Gegenstand, auf den es sich zugleich bezieht, eben mit dieser Unterscheidung aber wird der Gegenstand zu einem „An-sich", das Wissen etwas, das für diesen Gegenstand da ist, in bezug auf ihn „Wahrheit" enthalten will. Nun können wir indessen, wenn wir unser Wissen auf seine Wahrheit hin prüfen, niemals den Gegenstand an sich mit unserem Wissen von ihm, sondern nur den Gegenstand wie er für uns ist, d. h. eben unser Wissen von ihm mit unserem Wissen von ihm, unser Bewußtsein mit unserem Bewußtsein vergleichen; und ebenso kann der Zweifel an der Wahrheit unserer Erkenntnis selbst nicht durch die erkannte Inkongruenz unseres Wissens und des Gegenstandes an sich, sondern nur durch innere Gründe, durch die empfundene Unzulänglichkeit unseres Wissens, durch die Verzweiflung an der erlangten Erkenntnis, durch die in ihr bemerkte innere Unmöglichkeit, den inneren Widerspruch veranlaßt sein. Dieser Widerspruch treibt das Wissen vorwärts durch die Reihe seiner aufeinander folgenden Gestaltungen. Von jeder erreichten Gestaltung oder Stufe aus aber muß die voraufgehende als ein nur unvollkommenes, falsches oder bloß subjektives Bild des Gegenstandes erscheinen, dem gegenüber das neu gewonnene Wissen als der Gegenstand in seiner wahren Gestalt sich darstellt. Die letzte Stufe des Wissens endlich, in der der letzte Widerspruch aufgehoben, die Bewegung des Wissens also zu Ende gekommen, ist der „Gegenstand an sich", das Absolute selbst, das mit dem absoluten Wissen zusammenfällt, denn die Unterscheidung zwischen dem (objektiven) „Gegenstand selbst" und dem bloßen (subjektiven) Wissen von ihm ist ja immer nur rückschauend von der höheren Stufe aus möglich und sinnvoll, fällt also für die höchste Stufe des Wissens fort.

Man sieht also: Hegel setzt nicht wie Fichte das denkende Subjekt, das Ich, auch nicht wie Schelling das Absolute, das jenseits der Scheidung von Ich und Gegenstand liegt voraus, sondern er legt allein den nach innerem Gesetz fortschreitenden Prozeß des Wissens selbst zugrunde. Aus diesem Prozeß und dem ihn zielstrebig von Gestaltung zu Gestaltung forttreibenden Gesetz (dem Gesetz der Überwindung des im Wissen zutage tretenden Widerspruchs) ergibt sich erst die Scheidung des Subjekts und Objekts, d. h. des Gegenstandes und des auf diesen Gegenstand sich beziehenden wahren oder

irrtümlichen Wissens, endlich die Idee des Absoluten (absoluten Wissens) als Ziel der Erkenntnis.

Die unterste Stufe der Erkenntnis nun muß diejenige sein, auf der noch nicht das gewonnene Wissen sich von einer bloß täuschenden „Erscheinung" des Gegenstandes abhebt, in dem zwischen „Gegenstand" und „Wissen" um ihn noch nicht geschieden wird, sondern das Wissen mit dem Gegenstand selbst in seinem Sein und So-sein unmittelbar zusammengefallen scheint. Diese Stufe ist das unmittelbare „sinnliche Bewußtsein", das einfache Gegebensein von Inhalten der inneren und äußeren Wahrnehmung. Für dies sinnliche Bewußtsein ist das Gegebene selbst in dem vollen Reichtum seiner Mannigfaltigkeit der Inbegriff der wirklichen Gegenstände, das „Wissen" um den Gegenstand aber ist das unmittelbare, irrtumsfreie und evidente Erfassen desselben, Bewußtsein und Inhalt, Ich und Gegenstand fallen zusammen (im „cogito ergo sum", in der Selbstgewißheit des Bewußtseins wird die Realität des Ich durch die des unmittelbar gegebenen Gegenstandes, ebenso aber die Realität des Gegenstandes, des Gesehenen, Gehörten, Gefühlten durch die des unmittelbar dabeiseienden Ich oder Bewußtseins gewährleistet).

In diesem unmittelbaren Gegebensein eines Inhalts aber liegt nun bereits eine innere Dialektik, ein Widerspruch, der uns verhindert, bei ihm stehen zu bleiben. Das „Erkennen" des gegebenen Inhalts besteht, genauer betrachtet, als ein aufzeigendes Hinblicken, das den gegebenen Gegenstand in jedem Augenblick als ein „dies", als ein hic et nunc" erfaßt und fixiert. Das „Dieses" aber ist schon im nächsten Moment ein „Jenes", das „Jetzt" ein der Vergangenheit Angehöriges geworden, d. h. sobald ich einen Inhalt der unmittelbaren Wahrnehmung als solchen erkennen will, ist er schon nicht mehr ein Inhalt der unmittelbaren Wahrnehmung, es bleibt mir anstatt der konkreten Mannigfaltigkeit, die mir das Gegebene zu enthalten scheint, vielmehr nur der allerabstrakteste und inhaltleerste Begriff in der Hand: eben der Begriff des „Dies" oder des „Jetzt und Hier". Jede konkretere, genauere Bestimmung, Erkenntnis des Gegebenen erweist sich als falsch, denn sie ist keine Erkenntnis des Gegebenen mehr, sondern hat zum Objekt bereits etwas Anderes: einen fixierten, identisch festgehaltenen und festhaltbaren Gegenstand, den ich im „Gegebenen", im fließenden Jetzt und Hier suche, zugleich aber eben damit von ihm unterscheide. Dieser Gegenstand ist das, was wir das eine „Ding" nennen, das sich in der schillernden Vielheit seiner „Eigenschaften" darstellt oder in ihnen gegeben ist, erscheint; das auf das „Ding" bezogene Bewußtsein aber ist nicht mehr ein unmittelbares Gegebensein, sondern ist ein wahrnehmendes Bewußtsein. Die innere Unbefriedigung, die uns hindert, bei dem unmittelbar Gegebenen als solchen stehen zu bleiben, der innere Widerspruch, der von dem zu erkennenden unmittelbar gegebenen Konkreten vielmehr nur die allerabstrakteste Bestimmung der „Diesheit" übrig läßt, läßt aus dem unmittelbar Gegebenen das Ding, aus dem Gegebensein das Wahrnehmen hervorgehen. Indem wir das Jetzt und Hier in seiner wirklichen Beschaffenheit, also nicht bloß in abstrakter Form des Hinweises, der es nur als

ein stets wechselndes „Dies“ erfaßt, erkennen wollen, entsteht für unser Bewußtsein das im Gedanken identisch festhaltbare Eine, in bezug auf das die fließenden Inhalte selbst unterschieden und festgelegt werden. So ist das Ding das Medium, in dem sich die mannigfaltigen Inhalte als in einer einfachen Einheit durchdringen, ohne sich aber in dieser Durchdringung zu verändern, die fließenden Inhalte selbst werden zu bleibenden oder seienden Eigenschaften des Dinges, die wir jetzt erkennen, vergleichen, unterscheiden können, ohne daß mit und in dieser Erkenntnis sie selbst schon nicht mehr dasselbe zu erkennende Objekt wären, wie es der Fall war, solange wir sie eben nur als fließende Inhalte, als unmittelbar Gegebenes betrachteten. Es bedarf keiner langen Überlegung, um zu erkennen, wie in dieser Hegelschen Analyse des Dingbegriffes und in der Stellung, die er ihm im Zusammenhang der Erkenntnis anweist, die Analyse des Begriffs der Substanz steckt, die wir bei Descartes, bei Locke, bei Hume, Berkeley und Kant fanden und die dort zur Auflösung des Dingbegriffs als einer bloßen Fiktion und seiner Ersetzung durch den des unmittelbar gegebenen Inhalts, der „idea“ führten. Nur daß bei Hegel mit dieser Kritik des Dingbegriffs und dem Richtigen, was er enthält — die Aufhebung des Unbegriffes eines „Dinges an sich“ — die aus dem Altertum, vor allem aus Platos Theätet bekannte Kritik des unmittelbar Gegebenen — das vielmehr, wenn wir bei ihm stehen bleiben wollen, nur den Heraklitischen Fluß aller Dinge übrig läßt — sich verbindet. Die Locke-Humesche Einteilung des Gegebenen in die Ideen der Sensation und Reflexion, die Unterscheidung dieser Ideen, ist gar keine Erkenntnis des unmittelbar Gegebenen mehr, sondern bereits eine Verdinglichung desselben.

Auf dem Standpunkt der dinglichen Wahrnehmung erscheint das Fließende, Wechselnde, nicht Fixierbare der sinnlichen Gegebenheit als bloßer nichtseiender „Schein“, das feste, beharrende, bleibende, identische Ding als das „Wahre“. Wir suchen dieses Wahre, das Bleibende und Beharrende im Ding zu fassen, indem wir es auf diese bleibenden Züge hin beobachten und beschreiben, in der beobachtenden Beschreibung, deren Form das Erkennen in der Entwicklung des Wahrnehmungsstandpunktes annimmt, sind wir darauf gerichtet, im Ding das sich gleichbleibende wahre Wesen von dem, was ihm nur unwesentlich, nur täuschender Weise angehört, zu scheiden. Allein dieses Streben der beobachtenden Beschreibung führt nicht zu einem wirklichen Ziel, sondern hebt sich endlich selbst auf: das Ding selbst erweist sich als ein nicht und nirgends sich gleich Bleibendes, die Identität seiner „trägen Bestimmtheiten“ als ein bloßer Schein, die angeblich identischen Eigenschaften des Dinges heißt das erweisen sich als wechselnd und abhängig von verschiedenen Faktoren, sie und mit ihnen das Ding, das die abstrakte Einheit, aber zugleich das sich-Durchdringen, das „Auch“ dieser Bestimmungen oder Eigenschaften sein sollte, „fallen auseinander“. Als bezeichnend hebt Hegel hervor, daß nur im Gebiet einer bestimmten Gruppe von Gegenständen, der sich selbst erhaltenden Organismen, das beobachtende Beschreiben und sein Ergebnis, das System, zu einer wirklich befriedigenden Erkenntnis des Gegen-

standes führt. Es ist ganz dasselbe, nur von anderer Seite her ausgedrückt, wenn wir sagen: Das Ding als beharrlich identisches Sein gefaßt, läßt unserer Erkenntnis schließlich nur die abstrakte leere „Dingheit“, das jeder konkreten Realität und Erfüllung ermangelnde „Ding an sich“ übrig — wie vorher nur die „Diesheit“ übrig blieb als einzige Bestimmung des unmittelbar Gegebenen, das wir zum Gegenstand der Erkenntnis machen wollten. Und wie die unmittelbar gegebenen Inhalte zum subjektiven Schein, so werden die Eigenschaften des Dinges zu der Mannigfaltigkeit von subjektiven Bewußtseinsreflexen des einen Dinges: Das eine Ding ist nur für das Auge weiß, für die Zunge salzig, für das Gefühl kubisch usw.

Dieser innere Widerspruch, zu dem uns die Wahrnehmung und der Gegenstand, in dem sie das Wahre sucht, das dingliche Sein, führt, findet seine Auflösung durch den Begriff des Gesetzes und der Kraft. Das unveränderliche Gesetz der Veränderung, das konstante Verhältnis im Wechsel als einzig identisch sich Gleichbleibendes, das ruhige Reich der Gesetze „jenseits der wahrgenommenen Welt, aber in ihr gegenwärtig und ihr unmittelbares stilles Abbild“ wird die gesuchte wahre Realität, das innere Wesen, die wahrgenommene Welt ihre bloße Äußerung, ihre Erscheinung. Der Gesetzesbegriff selbst tritt zunächst auf als Begriff einer den Dingen innewohnenden Kraft, dann aber wird vielmehr umgekehrt das bleibende Ding, d. h. das ihm entsprechende relativ beharrliche Zusammen von Eigenschaften zu einem Produkt des reinen Gesetzes, das „sich vom sinnlichen Sein befreit“.[1] Die Begriffe der Kraft und des Gesetzes sind Begriffe des Verstandes, nicht der Wahrnehmung, das Erkennen des Wahren ist damit aus der sinnlichen Wahrnehmung ein „räsonnierendes Denken“ geworden, ein Denken, das auf der Erfahrung sich aufbauend, an der Hand der Erfahrung das Gesetz sucht und prüft (Experiment) und wiederum die Erfahrung aus dem Gesetz erklärt.

Endlich wiederholt sich der Widerspruch auf dieser Stufe des räsonnierenden Denkens. Das Streben der Erkenntnis, im bleibenden Gesetz die Wahrheit der Erscheinungen zu suchen, führt zunächst zu der Vielheit der empirischen Gesetze, weiter aber zu dem Bemühen, diese empirischen Einzelgesetze aufeinander, auf möglichst wenige einfache, schließlich auf ein Grundgesetz zurückzuführen. Nur in einem solchen identischen und überall gültigen Grundgesetz kann für den Verstand das Wahre, das Einfache innere Wesen der Dinge enthalten sein. Je allgemeiner aber nun das Gesetz ist, zu dem wir aufsteigen, desto abstrakter und inhaltsleerer wird es auch, schließlich bleibt nur übrig das allgemeine „Gesetz der Gesetzmäßigkeit“ des Geschehens überhaupt (das Hegel schon in dem allgemeinen Attraktionsgesetz der Massen zu finden glaubt), d. h. der allgemeine Begriff des Gesetzes anstatt eines bestimmten realen Gesetzes. Diesem Gesetz der Gesetzmäßigkeit stehen dann die mannigfaltigen empirischen Einzelgesetze als etwas bloß Zufälliges und

[1] Vgl. hierzu und zu dem Voraufgehenden insbesondere die Ausführungen in V A γ(2) („Das Experiment“) der Phänomenologie.

unbestimmtes gegenüber, ein Äußerliches gegenüber dem wahren Innern des Gesetzes selbst: in unbestimmt vielen Einzelgesetzen äußert sich das eine wahre Gesetz, die eine wahre, reale Kraft — die aber zugleich als leerer abstrakter Begriff, als inhaltloser allgemeiner Begriff übrig bleibt. Der abstrakt allgemeinen und leeren „Diesheit", dem abstrakt-allgemeinen und leeren Ding an sich entspricht hier das abstrakt Allgemeine des bloßen Gesetzesbegriffs, dem gegenüber die konkrete Fülle wieder wie dort zum nicht-seienden Schein, zur bloßen Erscheinung, so hier zum bloß Äußerlich-Unwesentlichen wird und als solches dem „Wahren" getrennt gegenübertritt.

Auf dieser Stufe nun löst sich der Widerspruch dadurch, daß das räsonnierende Denken übergeht in das begreifende Denken, der Verstand der spekulativen Vernunft das Feld räumt. Der Übergang wird dadurch vermittelt, daß das Gesetz selbst gar nicht denkbar ist ohne ein Anderes, auf das es sich bezieht: das Gesetz setzt ja einen sich gleichbleibenden Unterschied (ein identisches Verhältnis), darin bestand sein Sinn. Oder das Gesetz enthält, wenn wir es denken, in sich einen Unterschied, der eben durch seine Gesetzmäßigkeit sich in eine Einheit aufhebt, eine Spaltung, die sich durch das Gesetz als eine nur scheinbare erweist. Seinem inneren Wesen nach zu Ende gedacht wird so das Gesetz zum Allgemeinen, das nicht außerhalb des bestimmten Einzelnen steht, sondern ein gegensätzlich bestimmtes Einzelnes in sich enthält und zugleich dessen Gegensätzlichkeit in einer höheren Einheit aufgehen läßt, ein Allgemeines oder Unendliches, innerhalb dessen ein Bestimmtes oder Endliches gegensätzlich gegeneinander bestimmt oder abgrenzt und in dessen Zusammenschluß, in der Versöhnung des Gegensatzes einen allgemeinen Begriff konkreteren, reicheren Inhalts erzeugt. Der Gegenstand der Erkenntnis, das Wahre, ist nicht mehr das abstrakt-allgemeine Gesetz, sondern das Unendliche in diesem Sinn, zu dessen Wesen es gehört, in der inneren Bewegung, in der ihm das spekulative Denken folgt, sich selbst zu konkretisieren, sich mit bestimmtem Inhalt zu erfüllen, womit nun erst das Allgemeine, sich-gleich-bleibende Wahre nicht mehr zu einem jenseits des Bestimmten und Individuellen stehenden leeren Abstraktum wird und zugleich das Wechselnde, Individuelle und Bestimmte nicht mehr als Unbestimmtes und Unbestimmbares, als Schein, Täuschung, Erscheinung oder bloße Außenseite dem Wahren, dem Gegenstand selbst gegenübertritt und sich von ihm abspaltet. Der Gegenstand der Erkenntnis, das Wahre nimmt hier jene Mannigfaltigkeit in sich auf, in dem er „das sich entwickelnde und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze", das Ganze eines gestaltenden und auflösenden Prozesses wird. Das „Sein", das Wahre, der Gegenstand wird ein nach bestimmter Richtung fortschreitender, schöpferischer Prozeß, das Denken, das Erkennen selbst eine Bewegung, die dieser Bewegung des Seins folgt, im spekulativen Denken gestaltet sich der allgemeine Begriff zur vollen konkreten „Idee", zum geschlossenen Gedankensystem, das den vollen Reichtum der wirklichen Gegenstände in sich schließt. Auf dieser Stufe der Erkenntnis ist daher die Trennung von Wissen und Wahr-

heit, von Wissen und Gegenstand völlig überwunden — diese Trennung selbst, wie sie für die bisherigen Stufen der Erkenntnis bestand, erscheint vielmehr als eine nur relative: der Gegenstand ist das dem Wissen noch Gegenüberstehende, noch nicht vollständig in das Wissen Aufgenommene, einen „Gegenstand" im Sinn des dem Wissen Gegenüberstehenden, An-sich-seienden gibt es nur für das Wissen niederer Stufe. Eben mit diesem Zusammenfallen von Wissen und Gegenstand kennzeichnet sich das spekulative Wissen als letzte, nicht mehr zu überwindende Stufe der Erkenntnis, das Wissen, das nicht mehr auf einer höheren Stufe als Täuschung oder Irrtum erscheinen kann.

Vollzieht sich das räsonnierende Denken in der Form des Urteils, das Subjekt und Prädikat äußerlich aufeinander bezieht, sie wie getrennte Wesenheiten behandelt — das Subjekt erscheint im Urteil als der an sich bestimmte seiende Gegenstand, von dem etwas erkannt oder prädiziert wird — so ist das charakteristische Erkenntnismittel des spekulativen Denkens der Begriff (der spekulative, nicht der nur durch nachdenkende Abstraktion [s. o.] entstandene Begriff), der in der denkenden Erkenntnis sich mit reicherem und bestimmteren Inhalt erfüllt, in der denkenden Erkenntnis, die den Begriff in seinen Inhalt entwickelt. Der äußeren Form nach kann auch diese spekulative Erkenntnis als eine Abfolge von „Urteilen", von Sätzen erscheinen, aber die „Sätze" der Hegelschen Logik — das Sein ist das Sein — es ist das Nichts — es ist das Werden — es ist das Dasein, das Anderssein, das Fürsichsein usw. — sind keine Urteile des Verstandes, keine prädizierenden Urteile. Als Prädizierungen wären vielmehr sie teils leer-identisch, teils widersprechend, also falsch. Sondern sie sagen aus, was wir in dem betreffenden Begriff — des Seins, des Daseins usw. finden, indem wir seinen Inhalt zu entwickeln versuchen. Sie sagen aus, was das Sein, das Dasein usw. seinem Wesen nach ist, nicht was es für Eigenschaften, für Prädikate hat, und sind insofern „analytisch" oder identisch, nicht „synthetisch", aber sie bereichern darum doch den Inhalt des „Subjektsbegriffs", das Resultat enthält gleichwohl mehr als der Ausgangspunkt, sie sind schöpferisch.

Eine Schrift wie Fichtes „sonnenklarer Bericht" zeigt deutlich, wie auch die dialektische Methode ursprünglich noch an dem Vorbild der Mathematik erwächst. Die mathematische Methode schafft auch ihre Begriffe in der eigenen Bewegung ihres Denkens, auch der mathematische Begriff ist kein bloßes Abstraktum, das von den spezifischen Unterschieden der unter ihn befaßten spezielleren Begriffe einfach absieht, sondern ein allgemeiner Begriff, der diese spezielleren Begriffe als Spezialfälle in sich begreift, deren Möglichkeit und Beschaffenheit sich aus dem allgemeinen Begriff ableiten läßt (aus der allgemeinen Formel des Kegelschnitts lassen sich die Formeln des Kreises, der Ellipse usw. gewinnen, die Parabel, der Kreis läßt sich darstellen als Spezialfall der Ellipse usf.).

Hegels Bemerkungen über die Mathematik zeigen, daß er von diesem Zusammenhang kein Bewußtsein und kein Verständnis mehr hat. Die mathematische Erkenntnis ist ihm typische bloße Verstandeserkenntnis. Die Mathe-

matik handelt nur von abstrakten Begriffen, die sie durch Negierung alles konkreten Inhalts gewonnen hat, ihre Sätze sind äußere Prädizierungen, keine Erkenntnisse des Wesens einer Sache, die in der mathematischen Erkenntnis vielmehr in äußere Bestimmungen auseinandergerissen wird, die Einsicht in der Mathematik ist „ein für die Sache äußerliches Tun“, wie aus dem mathematischen Beweis hervorgeht, der sich allerhand Konstruktionen bedient, deren Notwendigkeit nicht eingesehen werden kann. Es ist merkwürdig zu sehen, wie Hegel hier gegen die Mathematik, die mathematische Begriffsbildung und Beweisführung fast dieselben Vorwürfe erhebt, wie Descartes gegen die Mathematik des Altertums, eine Kritik, aus der dann bei Descartes die Reform der Mathematik in der analytischen Geometrie folgt, die dann das eigentliche Vorbild der „mathematischen Methode“ abgibt. Man vergleiche in dieser Hinsicht Hegels Ausführungen in der Vorrede zur Phänomenologie (III, 2) mit Descartes Discours.

Wir sahen, wie in Hegel die nach-Kantische Entwicklung sich vollendet, die die Scheidung von Erkenntnisform und Erkenntnisinhalt aufhebt. Die Untersuchung der Erkenntnisform ist von der des Inhalts, die der Methode von der des Gegenstandes gar nicht zu trennen. Erst hier erschließt sich der volle Sinn des Vorwurfes gegen die Kantische Vernunftkritik, sie wolle schwimmen lernen, ohne ins Wasser zu gehen. Zugleich sieht man bei Hegel am deutlichsten, wie mit der Aufhebung jener Scheidung die Relativierung des Unterschiedes von Gegebensein und Gedachtsein, die gegenüber Kant gänzlich veränderte Stellung zum Bewußtseinsbegriff eng zusammenhängt: „Erkennen“ ist nicht einerseits ein Gegebensein von Inhalten, andererseits ein Verknüpfen dieser Inhalte in der Form des Urteils, sondern „Erkennen“ ist zunächst im allgemeinsten Sinn ein „Wissen um etwas“, das dann in fortschreitender Folge die Form des Gegebenseins, der Wahrnehmung, des Urteils, des „Begriffs“ annimmt.

Weil die Untersuchung von Form und Inhalt, von Methode und Gegenstand nicht zu trennen ist, so gehören die erkenntnistheoretischen Untersuchungen zugleich in die Metaphysik und kehren an ihrer Stelle in ihr wieder; in der Logik die Lehre vom Ding, vom Gesetz, vom Begriff, in der Psychologie die Lehre vom sinnlichen Bewußtsein, von der Wahrnehmung, vom Verstand. Damit verschwindet auch der absolute Unterschied des Apriorischen und Aposteriorischen in der Erkenntnis; weder der Gegenstand bestimmt die Denkform, noch die Denkform den Gegenstand, da beide gar nicht zu scheiden sind, jedem Gegenstand eine bestimmte Bewußtseinsweise und umgekehrt entspricht: Vom Ding können wir nur wissen in der Weise der Wahrnehmung, vom Gesetz in der Weise des urteilenden Denkens usw. Das aber geht für Hegel bis hinein in die empirischen Einzelwissenschaften und in die einzelnen empirisch abgegrenzten Tatsachengebiete. Auch hier läßt sich nicht scheiden zwischen empirisch-tatsächlich und logisch Bedingten in der Erkenntnis und Theorienbildung. Mit innerer Notwendigkeit vollzieht sich, um nur ein Beispiel zu nehmen, die Auflösung des Dingbegriffs, die Ersetzung des beharrlichen

dinglichen Seins durch das identische Gesetz, zugleich aber ist es die Erfahrungswissenschaft der Chemie, in deren Fortschritt wir erkennen, daß das Ding nichts Identisch sich Gleichbleibendes ist. Der Spinozistische Parallelismus, auf den zuerst Schelling mit Nachdruck hingewiesen hatte, ist hier streng durchgeführt, aber nicht als Parallelismus von Natur und Geist, von denen vielmehr die erstere die Vorstufe des letzteren darstellt, sondern als Parallelismus von Wissen und Gegenstand.

Endlich ist durch die erkenntnistheoretische, d. h. durch die dialektische Untersuchung des Denkens selbst bis zur Entwicklung jener höchsten Form, in der die volle Adäquation von Wissen und Gegenstand, Wissen und Wahrheit erreicht ist, der Form des spekulativen Denkens, des Begriffs, auch der Ausgangspunkt des ganzen Erkenntnissystems gewonnen und abgeleitet. Das Erkennen soll in der spekulativen Entwicklung des Begriffs bestehen, die das Allgemeine — das nicht mehr das bloße durch Absehen von allen konkreten, individuellen Zügen und Unterschieden entstehende abstrakt-Allgemeine, sondern das die konkrete Fülle in sich enthaltende Unendliche ist — denkend in seine Konkretionen entwickelt. Es muß also ausgehen von dem allgemeinsten Begriff, der keinen höheren mehr über sich hat; indem es diesen denkt, seinem Inhalt nach zu fassen versucht, wird sich von selbst die dialektische Bewegung einstellen, die in bestimmter Reihenfolge den Reichtum der Begriffe, in denen wir alles Seiende überhaupt denken, jeden an der ihm zugehörigen Stelle, entstehen läßt. Dieser allgemeinste Begriff aber ist der des Seins, des Etwas oder der des Seienden überhaupt.

2. Die Lehre vom Sein.

Wir stellen uns, indem wir zu philosophieren beginnen, die Aufgabe, das „Sein" zu denken. Das philosophische Nachdenken über die Dinge, das reine Erkennen der Vernunft, beginnt also mit der einfachen Setzung des Seins oder mit dem identischen Satz „das Sein ist das Sein". Die Aufgabe aber, die uns mit dieser Setzung gegeben ist, besteht darin, sich darüber klar zu werden, was wir eigentlich denken, indem wir das „Sein" denken, worin eigentlich der Inhalt dieses unseres Gedankens besteht. Hier finden wir nun Folgendes: Das Sein ist der höchste und abstrakteste Begriff, eben darum wurde ja von ihm ausgegangen: wir können nicht denken ohne „Etwas überhaupt" oder ohne ein Sein zu denken, also muß das Denken, das schlechthin voraussetzungslos sein und nichts als sich selbst, d. h. die Tat des eigenen Denkens voraussetzen will, ein Denken dieses Gegenstandes, des Seins sein. Dieser höchste, abstrakteste und damit leerste Begriff entsteht, indem wir aus dem von uns Gedachten allen speziellen Inhalt fortlassen, das Etwas überhaupt denken wir, wenn wir jede inhaltliche Bestimmtheit dieses Etwas negieren. Die Frage nach dem Inhalt unseres Gedankens also führt zu dem Ergebnis, daß er eben in der völligen Abwesenheit, der völligen Negation jedes Inhalts besteht, unser Denken des Seins überhaupt im Vernichten oder Aufheben jedes ge-

dachten Inhalts, also im Denken des absolut Negativen, des Nichts. Die Antwort auf die Frage: „Was ist das Sein?" oder „Was denken wir, wenn wir das Sein überhaupt denken?" kann also nur lauten: „das Sein ist das Nichts".

Man beachte, was in diesem der einfachen Anfangssetzung antithetischen Satz die Copula, das „ist" bedeutet: es bedeutet, daß wir in dem gedachten Gegenstand selbst, als seinen Inhalt, das Nichts finden, daß wir also das Sein nicht denken können, ohne es als „Nichts" näher zu bestimmen. Das Nichts ist ein neuer Begriff, aber ein Begriff, den wir in dem des Seins gefunden haben und durch den wir den des Seins näher bestimmen müssen. Nun enthält aber die Antithesis „das Sein ist das Nichts", die aus der Thesis hervorging noch keine fertige Erkenntnis, sondern vielmehr selbst eine Aufgabe, die gelöst werden muß, sie ist selbst nur der Ausdruck einer solchen unserm Denken gestellten Aufgabe: nämlich der Aufgabe, das „Sein" so zu denken, daß wir uns in ihm seines Nichtsseins zugleich bewußt werden, aus dem Urteil, das Sein und Nichts als Subjekt und Prädikat getrennt gegenüberstellt, einen Begriff hervorgehen zu lassen, der beide, Subjekts- und Prädikatsbegriff wirklich zu einer höheren Einheit zusammenschließt. Dieser Begriff, der einzige, der die gestellte Aufgabe löst und damit als notwendiges Ergebnis, als gesuchte Synthesis sich einstellt, ist in seiner abstraktesten Form der des Werdens.

„Werden ist der wahre Ausdruck des Resultats von Sein und Nichts, als die Einheit derselben", aber „es ist nicht nur die Einheit des Seins und Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist": d. h. im Begriff des Werdens ist noch nicht die Verschiedenheit von Sein und Nichts zur völligen Einheit aufgehoben, ihr Gegensatz ist erst als verschwindender, noch nicht als völlig verschwundener gesetzt, ihre Vereinigung bleibt noch eine äußerliche Verbindung. Denken wir den Gegensatz als völlig verschwunden, ziehen wir das Resultat der Aufgabe, die im Begriff des Werdens noch als Aufgabe steckt oder machen wir aus dem Werden ein „Gewordensein", so entsteht der Begriff des bestimmten Daseins oder So-seins, das Sein, in dessen Wesen es liegt, daß er zu diesem bestimmten Sein erst wird, d. h. dadurch, daß es sich abhebt von einem Nicht-so-sein; das Dasein ist das Sein in der Form des Werdens, das einseitige oder endliche Sein.

Aus der Synthesis — dem synthetischen Urteil — „das Sein ist das Werden" zu dem wir durch die Antithesis „das Sein ist das Nichts" hindurch gelangten, ist damit eine neue Thesis geworden: die einfache Setzung des Begriffes „Dasein". Jetzt beginnt von neuem die erste Frage: Was ist das Dasein, das zu denken diese Thesis uns zur Aufgabe stellt? Wie vorher der Begriff des Seins, so muß jetzt der des Daseins seinem Denkinhalt nach aufgelöst, analysiert und bestimmt werden. Das Material zu dieser Analyse ist z. T. schon im Voraufgehenden gegeben: Das Dasein ist das bestimmte Sein, das sich in seiner Bestimmtheit von einem Anderen abhebt (omnis determinatio est negatio),

das durch Unterscheidung von einem Anderen bestimmt und erkannt werden muß: Im Begriff des Daseins finden wir den des Andersseins, der ersten Antithesis „das Sein ist das Nichts“ tritt die zweite „das Dasein ist das Anderssein“ zur Seite. Stellen wir uns nun die Aufgabe, das Dasein wirklich durch das Anderssein zu bestimmen, Dasein und Anderssein in eins zu denken, so führt diese Aufgabe zunächst in eine unendliche Reihe: a wird bestimmt, indem es von b, c, d usw. unterschieden, als nicht-b, nicht-c, nicht-d usf. ins Unendliche bestimmt wird. Es gibt keine Bestimmung durch Unterscheidung, die nicht in eine solche unvollendbare Reihe führt. Dieser Progreß ins Unendliche aber hebt den Widerspruch zwischen Sein und Anderssein niemals vollständig auf: er „bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl Etwas ist als sein Anderes und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen“.

Die völlige Aufhebung des Gegensatzes wird erst erreicht, indem aus ihm der neue Begriff des Für-sich-seins entsteht, der Begriff des Seienden, das auf ein Anderes bezogen ein Anderes und Anderes wird, zugleich aber in diesen wechselnden Unterscheidungen auf sich selbst bezogen ein und dasselbe bleibt. Das Unterscheiden des a von einem b, einem c, einem d usw. führt zu einer wirklichen Bestimmung, einem Erkennen des a erst dadurch, daß das a, das von b unterschieden wurde, auf das a, das von c und auf dasjenige, das von d unterschieden wurde, bezogen wird; daß zur Beziehung des a auf das b und c diejenige des a auf sich selbst tritt oder das a als fürsich-seiendes bestimmt oder erkannt wird. Aus der Thesis a ist a und der Antithesis a ist nicht b, nicht c usw. ergibt sich die Aufgabe der Synthesis: a als eines im Wechsel der Unterscheidungen auf sich selbst zu beziehen, diese Aufgabe, die den Begriff des Für-sich-seins entstehen läßt.

Das Für-sich-seiende rein als solches in abstracto gedacht ist das Eins, die bloße in sich unterschiedslose Einheit. Die Einheit verhält sich zum Für-sich-sein, wie das Dasein, das bestimmte Sein, zum Werden: Die Eins ist das Für-sich-seiende nur als Für-sich-seiendes gedacht, nur in der Beziehung auf sich selbst gedacht, wie das Dasein das Seiende als Werdendes (das Sein, das erst werdend, sich vom Nichtsein abhebend Sein wird) ist. Denn zu „einem“ wird ein Gegenstand, indem wir ihn ausschließlich auf sich selbst bezogen (als ein „dies“) setzen. Der nun folgende notwendige Übergang zur Antithesis ist ohne weiteres verständlich: was das Eins ist, können wir uns selbst nur deutlich machen, indem wir es von einem anderen, einem zweiten und dritten Eins unterscheiden, indem wir viele Eins setzen, von denen eben der für sich seiende Gegenstand „einer“ ist, sich als Einheit abhebt. Die Einheit läßt sich nur denken als unter vielen herausgehobene Einheit, wie das bestimmte So-sein nur als Anders-sein sich denken läßt. Die Einheit aber, die zugleich mit der Vielheit gedacht wird, genauer: das Seiende, das als Eines und Vieles, als eine Vielheit von Einheiten gedacht wird, ergibt den Begriff der Quantität, des Seienden als quantitativ Gefaßten.

Quantität rein als solche, in abstracto gedacht, ergibt die unterschiedslose, die reine, also kontinuierliche Quantität, in der Thesis ist die Größe als kontinuierliche Größe gesetzt. Gehen wir nun aber auf den eigentlichen Sinn, den Inhalt des Quantitätsbegriffs zurück, auf die Quantität als Vielheit von Einheiten, so entsteht der Begriff der Größe als diskreter Größe, als Summe, als Anzahl. Denken wir endlich in der Aufgabe der Synthesis das Seiende als Anzahl, als zählbares Quantum, so entsteht, genau so wie auf der vorigen Stufe der Begriff des Für-sich-seienden, das zugleich ein Anders-seiendes ist, so hier der des qualitativ bestimmten Etwas, das zugleich zählbar ist, oder es wird die Anzahl zum Grad, zur quantitativ bestimmbaren Größe oder zum Maß eines für sich, unabhängig von der Maßbestimmung bestimmten Seienden. Indem aus der Quantität Grad und Maß werden, scheidet sich die Maßbestimmung als äußere Bestimmung von dem gemessenen Inhalt, wird der gemessene Inhalt unabhängig von seiner Maßbestimmung, seiner größeren oder geringeren Quantität zum Wesen des Seins, von dem sich die Quantitätsbestimmungen als bloß äußerliche Bestimmungen absondern. Der Unterschied zwischen dem Wesen — der qualitativen Bestimmtheit — und dem dem Wesen nur Äußerlichen — der Größe, der Quantität des qualitativ bestimmten Wesens — ist das letzte Ergebnis der begrifflichen Entwicklung im ersten Abschnitt der Logik.

Wir erfassen das ,,Wesen", das qualitative Sein eines Gegenstandes zunächst, indem wir es in seiner Identität mit sich selbst, als dies mit sich selbst identische (a ist a) erschauen und bestimmen. Wie aber schon im ersten Abschnitt der Logik das So-sein notwendigerweise zugleich als ein Anders-sein sich darstellt, das Erfassen oder Setzen zugleich ein Unterscheiden sein muß, so muß hier das mit sich Identische zugleich ein von anderem sich Unterscheidendes werden, der Begriff der Identität durch den des Unterschiedes sich ergänzen. Wir finden im Begriff der Identität den des Unterschiedes, denn wir können die Identität ,,a ist a" gar nicht denken, ohne das a als Subjekt vom a als Prädikat doch zugleich zu unterscheiden. Damit entsteht die Aufgabe, a und a zugleich als identisch und als verschieden zu denken — eine Aufgabe, deren Lösung zunächst zum Begriff der Gleichheit und Ungleichheit führt. ,,Gleichheit" ist Identität in der Verschiedenheit — Gattungsidentität in der Verschiedenheit der unter dieselbe Gattung fallenden Individuen. Die Kategorie der Gleichheit und Ungleichheit angewandt auf das ,,Sein", den zu erkennenden Gegenstand besagt, daß wir das Seiende jetzt denken, indem wir als ein Mannigfaltiges unter identische Gattungen ordnen und befassen. Dieser Gedanke des Identischen im Mannigfaltigen und Verschiedenen aber führt hier bei Hegel wie schon früher bei Fichte zum Begriff des ,,Grundes". Denn das Identische oder Allgemeine muß zugleich wieder gefaßt werden als in die Mannigfaltigkeit der Individuen hinein sich spaltendes oder differenzierendes. Blau und Gelb sind identisch, insofern sie Farben sind, zugleich aber ist das Identische ,,Farbe" sowohl gelbe als blaue Farbe, d. h. es ist der gemeinsame Grund, der zur blauen oder gelben Farbe werden kann, beides als Möglich-

keiten, zugleich aber als sich gegenseitig ausschließende Möglichkeiten (Farbe kann nur blaue oder gelbe Farbe sein) in sich enthält. Das Suchen des Identischen im Mannigfaltigen führt von selbst zur Ordnung des zu erkennenden Gegenständlichen nach Gründen und Folgen.

Der Begriff des Grundes, zu Ende gedacht, führt von neuem zu einer Gegenüberstellung, einer Spaltung. Der Grund war mit der begründeten Sache identisch, aber zugleich von ihr verschieden. Betrachten wir ihn in seinem An-sich, so wird für unser Denken der Grund zu einem Gegenstand, durch den ein anderer Gegenstand vermöge der Beziehung, in der er zu diesem steht, gesetzt wird. (Aus dem Begriff des Grundes wird der der „Bedingung" oder es löst sich der Grund in die Totalität der Bedingungen auf.) Die begriffliche Trennung zwischen Grund und Begründetem, die Gegenüberstellung beider aber muß nun dazu führen, daß auch in die begründete Sache selbst eine entsprechende Scheidung oder Doppelheit hineinkommt, daß sie ein doppeltes Sein bekommt: das Sein, das ihr als qualitativ bestimmtem Wesen und das Sein, das ihr durch die Totalität der sie setzenden Bedingungen zuteil wird — vom Wesen scheidet sich die Existenz des Wesens und das Seiende wird zu einem Inbegriff existierender Wesenheiten oder „Dinge".

Das „Ding" ist der existierende einheitliche Grund — der Grund der mannigfaltigen Bestimmungen oder Eigenschaften, die es „hat" und deren Existenz selbst in einem Sein in jenem anderen, dem Grunde oder Dinge besteht (die Existenz der roten Farbe ist das Rotsein eines existierenden Dinges), während dann zugleich umgekehrt die Existenz des Dinges zu dem „Erscheinen" des Dinges in jenen mannigfaltigen Bestimmungen wird. Ich fasse mich kurz und deute nur das Resultat des verschlungeneren Hegelschen Gedankenganges an: Der Widerspruch jener Bestimmungen löst sich, indem das Ding zum „Gesetz" in der Entwicklung seiner Erscheinungen wird und das Sein, der Gegenstand der Erkenntnis sich auf der nächst höheren Stufe als die eine „Wirklichkeit", d. h. als der eine Inbegriff der durch Gesetze der Entwicklung und Abfolge miteinander zusammenhängenden mannigfaltigen Bestimmungen oder Erscheinungen darstellt.

Schon an früherer Stelle wurde darauf aufmerksam gemacht, wie bereits bei Fichte die Begriffe Sein und Existenz geschieden werden. Hier bei Hegel nuanziert sich die Trennung noch weiter: Sein, Existenz und Wirklichkeit treten als Begriffe verschiedener Ordnung auseinander. Dem „Sein" steht gegenüber das einfache „Nichts" oder das Nichtsein schlechthin, dagegen steht der „Existenz" eines qualitativ bestimmten Wesens gegenüber die Nichtexistenz eben dieses selben Wesens; der Begriff der Existenz und seines Gegenteils setzt den des Wesens voraus (eine Unterscheidung, die ja in ähnlicher Form schon in Platos „Sophistes" entwickelt wurde). Dagegen ist im Begriff der Wirklichkeit wiederum die Scheidung von Wesen und Existenz in gewisser Weise aufgehoben und Beides als unlösbare Einheit gesetzt, eben deshalb steht zunächst der Wirklichkeit nicht eine Nicht-Wirklichkeit desselben Gegenstandes gegenüber. Das aber, was dann der Wirklichkeit, der Objektivität sich gegen-

überstellt, ist der Begriff, das subjektive Begreifen der Wirklichkeit, das Sein oder der Gegenstand erscheint als das Objektive, das durch einen Verstand begriffen und beurteilt wird. Das unmittelbar und indifferenziert gedachte Sein wird zunächst zum in sich seienden Wesen, dem Existenz gegeben wird, es spaltet sich in Wesen und Existenz dieses Wesens, es wird dann weiter zur durch den denkenden Verstand begriffenen und beurteilten Wirklichkeit.

Zunächst freilich findet Hegel im Begriffe der „Wirklichkeit" den der „Möglichkeit": die Wirklichkeit ist der Inbegriff des Wirklichen — das einzelne Wirkliche aber ist ja noch gar nicht wirklich, da die Wirklichkeit ihrem Sinn nach erst im gesetzmäßigen Zusammenhang besteht — d. h. das einzelne Wirkliche wird, indem es für sich, in abstrahierender Isolierung genommen wird, zum bloß Möglichen. Denken wir dann aber das Mögliche als wirklich (vollziehen wir wieder die Denkaufgabe, die durch das Finden des Möglichen im Wirklichen uns gestellt war), so wird das Wirkliche zum „Notwendigen" — die Notwendigkeit macht das an sich Mögliche zum in sich zusammenhängenden Wirklichen. In der Notwendigkeit denken wir zunächst eine Beziehung, ein Verhältnis, ein Abhängigkeitsverhältnis. Dieses in der Notwendigkeit liegende Abhängigkeitsverhältnis rein für sich gedacht bedeutet das Gesetztsein eines durch ein anderes, das Verhältnis von selbständigem Bestimmendem und schlechthin abhängigem Bestimmtem: das Verhältnis von Substanz und Akzidenz. In Substanz und Akzidenz denken wir sozusagen rein das Abhängigkeitsverhältnis als solches, die Notwendigkeitsbeziehung in ursprünglicher Reinheit. Indem wir aber die Substanz, die „Ur-Sache" denken, indem wir ihr, dem Selbständigen und Unabhängigen, das Abhängige und Bedingte gegenüberstellen und von ihm als ein Anderes unterscheiden, wird aus dem Substanzialitäts- das Kausalverhältnis. (Es wiederholt sich hier auf höherer Stufe die frühere Entwicklung des Begriffs des Grundes). Denken wir uns nun aber das einzelne Akzidenz als der wirkenden Substanz gegenüber selbständige und von ihr unterschiedene Wirkung, so können wir diesen Gedanken nur so vollziehen, daß wir diese eben verselbständigte Wirkung selbst wieder als Akzidenz einer anderen Substanz zuschreiben, also an die Stelle der wirkenden Substanz eine Wechselwirkung zwischen Substanzen setzen. Von der Wechselwirkung aus führt dann der Weg dahin, daß in der Notwendigkeit die „Freiheit", in der „Substanz" der Übergang zum „Begriff" gefunden wird. Denken wir uns die Notwendigkeit im Sein als Wechselwirkung zwischen 2 Substanzen, so müssen wir diese Substanzen selbst als abstrakt gleichartig denken, jede Substanz ist ein der anderen gleichartiges Wesen, eine ist wie die andere aktiv und wirkend, ebensowie passiv und Wirkungen empfangend, selbständig und unselbständig, abhängig und unabhängig. Das heißt aber genauer: Jede Substanz ist soweit unabhängig, als die andere ihr gegenüber abhängig ist, ihre Aktivität ist die Passivität der anderen und umgekehrt. Damit aber ist ihr Sein gar kein eigentlich substanzielles Sein mehr, jede Substanz ist vielmehr im Hinblick auf die andere, relativ auf sie gesetzt. Das Sein jeder Substanz verhält sich, um ein Bild zu

gebrauchen, das zugleich mehr als ein bloßes Bild ist, wie das Sein der Zahlen, von denen ja auch jede nicht an sich, sondern nur als Glied der Zahlenreihe, als Setzung in diesem gedanklichen System der Zahlen existiert, deren Sein auch in diesem Gesetztsein einer bestimmten Stelle in einem System vorausgesetzter Beziehungen besteht. Es ist das mehr als ein bloßes Bild: genau so wie vorher das Für-sich-sein in Maß und Zahl umschlug, schlägt hier an der ganz entsprechenden höheren Stelle das Sein der Substanzen, ihre Existenz genauer gesprochen (die ja auch ein Für-sich-Existieren ist), um in ein Gesetztsein in einer vorausgedachten Ordnung, in einem System von Gedanken. An die Stelle der Notwendigkeit ist die gedankliche Setzung, die Setzung im Denken, also die „freie" Setzung getreten, an die Stelle der für sich seienden Substanz der gedachte Begriff.

Vorausgesetzt ist dabei im Grunde Eines — Eines, das Hegel noch mit Fichte verbindet, wenn es auch bereits stärker zurücktritt als bei Fichte und das Beide von Plato sowohl wie von der modernen „Phänomenologie" unterscheidet: daß nämlich ein System von ideellen Wesenheiten stets ein diese Wesenheiten zusammen-denkendes und setzendes Ich fordert. Für Plato und ebenso für die moderne Schule der Phänomenologen gibt es ideelle Wesenheiten, eine ideelle Existenz neben und außer der realen, aber diese ideelle Existenz hat gar nichts mit einer Existenz im Bewußtsein oder in einem denkenden Ich zu tun. Anders bei Fichte: Hier ist im Grunde jede ideelle Existenz eine Existenz in einem ideellen Bewußtsein, in einem jene Ideen denkenden Ich; nur dieses Ich und seine Gedanken sind eigentlich das ideell Existierende. Ein System von Beziehungen setzt ein beziehendes Ich, eine transzendentale Apperzeption voraus, genau so wie sie Fundamente voraussetzen, zwischen denen die Beziehungen bestehen. Und ein ähnlicher Gedanke erhält sich dann, wenn auch in abgeschwächterer Form auch bei Hegel. Auch hier ist damit, daß die Substanzen zu relativ aufeinander gesetzten Beziehungspunkten werden, das Weitere gegeben, daß ihre substanziell-reale zu einer gedanklich-ideellen, also zu einer Existenz in einer durch die Freiheit des Denkens gesetzten Sphäre wird. Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß das „Ich", von dem hier die Rede ist, weder das Ich des individuellen Bewußtseins, noch das fortschreitende wissenschaftliche Bewußtsein der Menschheit ist: ersteres ist ein bestimmter realer Gegenstand, der selbst in der Sphäre der real existierenden Objekte an seiner Stelle — als gedachter und erkannter Gegenstand neben anderen gedachten und erkannten Gegenständen — erst erscheinen kann; letzteres ist das letzte und höchste vollendete Subjekt-Objekt, das Subjekt, dessen Wissen alles Gegenständliche umfaßt und das Objekt, das der Gegenstand des letzten und abschließenden Wissens ist. Sondern das Ich, um das es sich hier handelt, ist das Subjekt der Logik, bzw. das Subjekt-Objekt derselben, denn die Logik ist ja das Denken des Denkens. Noch anders gesagt: die Logik im engeren oder engsten Sinn, die an dieser Stelle einsetzt, hat es zu tun mit der geistigen Bewegung des Denkens, die sich im Begreifen, Urteilen, Schließen, dann in der wissenschaftlichen Theorienbildung und Methodik,

schließlich in der das geistige Leben zielsetzend und richtunggebend beherrschenden Ideenfolge darstellt. Den an sich bewegungslosen und starren Begriffen des Seins, Nichts, Daseins, der Zahl (die in diesen Begriffen herrschende Bewegung ist ja eben die diese Begriffe durchziehende und verknüpfende Denkbewegung), dem substanziellen und unzusammenhängenden Sein des Dinges, der in Wechselwirkung stehenden Substanzen, tritt gegenüber das sich selbst entwickelnde Denken und sein Vehikel, der Begriff. Dieser geistige Prozeß des Denkens wird zum bewußten Gegenstand der Betrachtung, indem als Grundlage des Seins der Substanzen das gedankliche Setzen und Entgegensetzen von Etwas erscheint, das Sein der Substanz als Produkt einer solchen Setzung.

Begreifen heißt im Einzelnen und Konkreten das Allgemeine und Abstrakte finden — wie am Schluß der letzten Entwicklung in der Mehrheit der in Wechselwirkung stehenden Substanzen das eine identische Allgemeine der Setzung und Entgegensetzung gefunden wurde —, der Begriff ist das im Einzelnen steckende Allgemeine oder umgekehrt das das Einzelne unter sich befassende Allgemeine. Ein Grundgegensatz — des Allgemeinen und Einzelnen — tritt uns hier schon wieder entgegen. Im Begriff als solchem ist er vorhanden — jeder Begriff enthält unlösbar beide sich scheinbar aufhebenden Momente: der Begriff des Menschen ist dem einzelnen Menschen entgegengesetzt, besteht aber doch zugleich nur als Allgemeines, das sich auf dem Fundament der einzelnen Menschen aufbaut. Aber der Begriff als solcher enthält diesen Gegensatz doch noch verborgen, unausgesprochen, nicht offenbar. Das klare Auseinandertreten beider Momente vollzieht sich im Urteil, das im Subjekt und Prädikat das Einzelne (Cajus) und das Allgemeine (Mensch) ausdrücklich gegenüberstellt und nun ihre Vereinigung durch die identifizierende Kopula vollzieht. „Das abstrakte Urteil ist der Satz: das Einzelne ist das Allgemeine. — Es ist für einen verwundernswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, daß in jedem Urteil solcher Satz ausgesprochen wird: das Einzelne ist das Allgemeine oder noch bestimmter: das Subjekt ist das Prädikat.“ Das im Begriffenen unterschiedene Einzelne und Allgemeine wird nun identifiziert, darin besteht Wesen und Sinn des Urteils. Fragen wir nun aber weiter, wie diese Identifizierung des Verschiedenen möglich ist, folgen wir der Aufgabe, die im Urteil liegt, Subjekt und Prädikat, Einzelnes und Allgemeines identisch zu denken, so gelangen wir zum Schluß, der das Einzelne als Besonderes aus dem Allgemeinen sich herleiten läßt. Im bloßen Begriff bleibt die Beziehung des Allgemeinen und Einzelnen noch unausgesprochen, im Urteil wird sie bestimmt gesetzt, im Schluß wird sie begriffen und vollzogen. Oder im Begriffe steckt die latente Aufgabe, das Verhältnis von Allgemeinem und Einzelnen, ihre Verschiedenheit und Identität, ihre Gegensätzlichkeit und ihren Zusammenhang zu denken, im Urteil wird diese Aufgabe ausdrücklich gestellt, im Schluß gelöst.

Auf der früheren Stufe wurde Wesen und Existenz des Wesens, jetzt wird Begriff und Gegenstand des Begriffs, Begriff und Objekt voneinander ge-

schieden und zugleich reiht sich den Begriffen des Seins, der Existenz, der Wirklichkeit noch mit einer weiteren Nuanzierung der des Objekts und der Objektivität an. Der in einem vollständigen Begriff, in einem Begriff, der alle Eigenschaften desselben schlußweise herzuleiten gestattet, erkannte Gegenstand ist das „Objektive", das Objekt an sich. Der in sich vollendete Begriff fällt mit dem Objekt zusammen, der jeweilig gebildete vorläufige Begriff, in den das Wesen des Gegenstandes gefaßt wird, erscheint demgegenüber als der dem Objekt nicht vollständig adäquate subjektive Begriff. Jeder subjektive Begriff ist unvollständiger und damit abstrakter (gewisse Seiten des Gegenstandes vernachlässigender) Begriff, das Objekt selbst ist der bis zur vollen Konkretion bestimmte und vollständige Begriff. Eben diese Unvollständigkeit, diese Vorläufigkeit macht den abstrakten Begriff zum nur subjektiven im Gegensatz zu seinem Zielpunkt, der vollendeten Objektivität oder dem konkreten, in sich selbständigen Objekt. Stellen wir nun Objekt und subjektiven Begriff einander gegenüber, so erscheinen sie uns zunächst als innerlich wesensverschieden, als nur äußerlich aufeinander bezogen, der Begriff, das Urteil, der Schluß als die mehr oder minder adäquate subjektive Wiederspiegelung des an sich seienden Objekts (wie vorher Wesen und Existenz des Wesens, oder im Urteil Einzelnes und Allgemeines zunächst nur äußerlich aufeinander bezogen waren, ohne daß das Wie, die Möglichkeit dieser Verknüpfung einleuchtete). Wie können subjektiver Begriff und Objekt zusammenstimmen, wie ist ihre Zusammengehörigkeit möglich? Diese Frage löst sich erst dadurch, daß der aufgestellte Begriff „subjektiv" und doch zugleich Begriff eines Objekts ist, wird erst dadurch begriffen, daß aus dem Begriff die „Idee" im Sinne Hegels wird. In der Idee ist der absolute Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben, denn in der „Idee" denken wir nicht mehr an einen an sich seienden Gegenstand, der in einem subjektiven, ihm gegenüberstehenden Denken sich wiederspiegelt, sondern an den einen sich dialektisch, nach eigener innerer Gesetzmäßigkeit sich entfaltenden Prozeß des absoluten Wissens, der jede der gegenständlichen Bestimmungen — vom Sein selbst angefangen — an ihrer Stelle entstehen läßt, um dann über sie hinaus zu einer neuen Bestimmung fortzuschreiten.

Indem sie bis zur „Idee" gelangt ist, hat die logische Entwicklung sozusagen sich selbst, ihr eigenes Wesen begriffen, ihre eigene Methode ist das vorläufige Endglied ihrer konstruktiven Entwicklung: das Sein, um dessen Bestimmung es sich in der ganzen Logik handelte, ist der in dieser Entwicklung, diesem dialektischen Prozeß, in dieser uns jetzt bekannten Reihenfolge als Sein, Nichts, Werden, existierendes Wesen, Begriff usw. sich bestimmende Gegenstand, es ist eben damit „Idee". Es ist „der reine Begriff, der sich zum Gegenstande hat".

Die reine Logik ist damit vollendet, indem die Gesamtheit der rein logischen Bestimmungen, der logischen Kategorien vom „Sein" bis zur „Idee" in jener Reihe angeordnet und auseinander entwickelt sind, in jener Kette sich schlußweise entfaltender Bestimmungen, von denen die nächsthöhere stets in der

vorhergehenden gefunden wird und durch die Lösung der Aufgabe, die neu gefundene Bestimmung mit der vorigen identisch zu denken, den Weg zur Gewinnung der nächsten Kategorie eröffnet. Indem wir nun aber zum Anfang des Ganzen zurückgehen und dem gewonnenen Resultat zufolge das Sein als die Idee denken, tritt das unmittelbare Sein gegenüber diesem von Gedanken zu Gedanken fortschreitenden Prozeß der Idee; indem wir die Erkenntnis denken, die in dem Urteil „das Sein ist die Idee" sich zusammenfaßt, treten Sein und Idee wiederum auseinander, sie erscheinen als Gegensätze das Sein in seiner Unmittelbarkeit als das Äußerliche der Idee (das an sich außerhalb der Idee Stehende), von dem das Idee-sein prädiziert wird, wodurch das Problem der Möglichkeit dieser Prädikation, dieser Identifizierung entsteht. Damit muß zunächst eine neue Entwicklungsreihe beginnen. Das unmittelbare Sein muß in seiner Unmittelbarkeit, d. h. in seiner Gegensätzlichkeit zu seinem gefundenen Prädikat, der Idee, gedacht und bestimmt werden, um dann, nachdem die Reihe der Bestimmungen gefunden ist, in denen sich das Sein, von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, in seinem „Anderssein zur Idee" darstellt, in der höheren Synthese die Frage zu lösen, wie das Sein zugleich unmittelbares Sein und Idee sein kann. Die erstbezeichnete Aufgabe löst die Naturphilosophie, die das Sein „als Natur" näher bestimmt, d. h. eben als das der Idee Äußerliche, Entgegengesetzte. Die Entwicklung der Logik, wie sie bisher geführt war, bleibt in sich abgeschlossen, nicht der Begriff der „Idee" sebst ist es, in dem Widersprechendes gefunden wird und der deshalb weiter entwickelt werden muß, die Idee ist „ihrer absolut sicher und in sich ruhend". Aber es bedarf eines freien Rückganges auf den Ausgangspunkt, das Sein, eben dadurch, daß sich die erste logische Entwicklung erschöpft und abgeschlossen hat, es bedarf in diesem Sinn eines neuen, „freien" Anfangs der Entwicklung.

Das Sein, wie es die reine Logik bestimmte, war das ideelle Sein, das Sein der Platonischen Ideen, die sich dann als Stationen im Denkprozeß des ideellen Ich darstellen. Das Sein nun im Gegensatz zu diesen ideellen Wesenheiten, das Sein, von dem die Platonischen Ideen prädiziert werden, das Sein in seinem von der Idee verschiedenen „realen" Sein oder das Sein als Natur ist zunächst der Inbegriff der individuellen Gegenstände, in der allgemeinsten Form gedacht: die Welt des Außereinander, der individuellen Vereinzelung. Diese individuelle Vereinzelung, dieses Außereinander rein als solches gedacht, ergibt den Raum, in dem jeder einzelne Raumteil nicht an sich, sondern nur durch sein außerhalb des andern sein bestimmt ist. Die Gegenstände der Logik als solche sind schlechthin raumlos, sie haben mit dem Raum gar nichts zu tun, die Gegenstände der Natur dagegen sind ihrem letzten Grundwesen nach mit dem Raum identisch, sie sind Raumteile, freilich in der dann sich ergebenden genaueren Bestimmung erfüllte Raumteile, ihr Sein ist das Außereinandersein der Raumpunkte. Der Geist endlich ist nicht räumlich oder im Raum, er ist nicht selbst ein Stück Raum, aber der Raum ist in ihm, er beherrscht den Raum (durch die Wahrnehmung), so wie er nicht ein Stück er-

füllter Zeit ist, sondern die Zeit (durch Gedächtnis und Erinnerung) beherrscht; die Zeit ist in ihm, nicht er in der Zeit.

Betrachten wir den Raum in seinem An-sich-sein oder, was hier dasselbe bedeutet, betrachten wir das Sein als reinen seienden Raum, so denken wir einen Inbegriff von seienden Gegenständen, die sich nur durch ihre räumliche Stellung unterscheiden: wir denken den Inbegriff der Raumpunkte. Mit diesem Übergang vom Raum zum Raumpunkt aber, mit der Identifizierung des Seienden mit dem Raumpunkt ist der Raum selbst aufgehoben, der Raumpunkt für sich genommen ist ein „Nichts", wir sind vom Sein zum Nichts übergegangen. Denken wir aber dann den Raum als Inbegriff von Punkten, so müssen wir diese Punkte zusammenfassen, aufreihen, ordnen: es entsteht das Nacheinander der Punkte, die Zeit, die zugleich das unmittelbare Sein des Werdens darstellt.

Auf das Weitere im einzelnen einzugehen ist unnötig. Ich mache nur noch kurz darauf aufmerksam, wie für Hegel ebenso wie für Descartes die „Natur" ihrem letzten Grundwesen nach die „res extensa" ist, wie aus dieser Grundbestimmung bei beiden die weiteren Bestimmungen der Natur vollständig hergeleitet werden. Aber bei Descartes geschieht diese Herleitung als rein logische Deduktion in analytischen Sätzen, die Definition der Natur als res extensa ist eine mathematische Definition, die Mathematik, deren Methode vorbildlich ist, eine rein logisch beweisende Disziplin. Bei Hegel ist die Gleichsetzung von Natur und Raum nicht eine Definition, die alles weitere in nuce, „verworren" enthält, sondern die Anfangssetzung, aus der die weiteren Setzungen (Prädizierungen der Natur) in Synthesen nach der Richtschnur des dialektischen Verfahrens entwickelt werden sollen.

Bis an die Grenze des Individuellen in Raum und Zeit geht die Hegelsche Deduktion. Nicht das Individuelle als solches (der Krugsche Federhalter), aber daß es ein Individuelles (und in diesem Sinn auch Irrationelles) gibt oder geben muß, kann deduziert werden. Im Wesen der Erkenntnis liegt es, auf einer bestimmten Stufe des logischen Prozesses sich als ein Bestimmen individueller Gegenstände und damit als ein ins Unendliche gehendes Unterscheiden und Beziehen (a ist nicht b, nicht c, nicht d usw. ins Unendliche; Beispiel: der Raumpunkt, der erst und nur durch seine Lage zu allen übrigen Raumpunkten fixiert wird) darstellt, im Wesen des erkannten Seins, daß es auf einer bestimmten Stufe zum begrifflich bestimmten Inbegriff von individuellen Gegenständen wird.

Schluß.

Wie jede philosophische Disziplin erwächst die Erkenntnistheorie aus einer Reihe verschiedener Probleme. Vor allem kommen zwei Gruppen von Fragen in Betracht. Einmal liegen in der Tatsache des Erkennens selbst gewisse Paradoxe, nicht ohne weiteres auflösbare Schwierigkeiten, die unserm Nachdenken eine Aufgabe stellen. Auf der anderen Seite führt uns der Fortgang der auf die gegenständliche Welt gerichteten Wissenschaft zu gewissen Hemmnissen, Widersprüchen, scheinbar unlösbaren Fragen, die uns nötigen, von dem Objekt der Erkenntnis auf die Methode des Erkennens einmal zurückzublicken, die Fundamente des ganzen Gebäudes des Wissenschaft auf ihre Sicherheit, auf ihr Verfahren, auf ihre Berechtigung, kurz das Werkzeug der Erkenntnis zu untersuchen, um zu sehen, ob jene Schwierigkeiten vielleicht an diesem Werkzeug und seiner Beschaffenheit liegen. (In der Einleitung der Prolegomena vergleicht Kant gelegentlich die Wissenschaft mit einem Turme, den die Wissenschaft erbaue. Dabei begegne ihr das Eigentümliche, daß sie bisweilen das aufgeführte Gebäude wieder einreiße, um zu sehen, ob das Fundament desselben auch wohl beschaffen sei.)

Auf der einen Seite also steht eine Metaphysik des Erkennens als Selbstzweck, auf der anderen eine Methodologie, eine Kunstlehre des Erkennens, als Mittel zu gewissen Erkenntniszwecken. Es ist ein gewisser Nachteil der Kantischen Fragestellung „Wie ist Erkenntnis möglich?", daß in ihr diese beiden Problemgattungen in einer nicht ganz klaren Weise in einer Formel untergebracht sind.

Im Erkennen, allgemein vorgestellt, stecken gewisse Probleme. Vor allem: Alles Erkennen setzt ein erkennendes Ich und einen erkannten Gegenstand voraus — ein Subjekt und Objekt. Beide stehen für unsere Auffassung zunächst einander gegenüber, selbständig, verschieden, getrennt. Dann aber wird diese Trennung eben im Erkennen in gewisser Weise überwunden und aufgehoben, es tritt eine Vereinigung, eine Berührung ein, die aber auf der anderen Seite doch wieder die Verschiedenheit voll bestehen läßt: das Subjekt bleibt Subjekt und das Objekt Objekt, wäre es anders, so wäre es ja nicht mehr dies gemeinte Objekt, das von mir, von diesem Subjekt erkannt wurde. Im Verlauf der Geschichte der Philosophie tritt dies „Subjekt-Objekt-Problem" in den verschiedensten Formen zutage. In seiner primitivsten Gestalt begegnet es uns als Problem des optischen Erkennens, des Sehens: Wie kann „ich", d. h. dieser an dieser Stelle des Raumes befindliche Körper, jenen Gegenstand, d. h. einen von mir entfernten, durch eine Raumstrecke getrennten Körper erkennen? Die Wahrnehmungstheorien der frühesten griechischen Philosophie sind im Grunde Lösungsversuche dieses Problems: Man versucht die Möglichkeit des Sehens sich dadurch verständlich zu machen, daß man Ausflüsse des Auges annimmt, die den Körper gleichsam abtasten und Ausflüsse des Körpers, die das Auge treffen bzw. die sich unterwegs mit diesen Ausflüssen des Auges, auf die man charakteristischerweise in keinem

Fall verzichten will, begegnen. Man hebt also die räumliche Entfernung zwischen dem erkannten und erkennenden Körper auf und sucht, wie eben schon erwähnt, aus dem Sehen ein modifiziertes Tasten zu machen, das jenes Problem scheinbar nicht mehr enthält. Eine andere Form nimmt dasselbe Problem unter dem Eindruck der wachsenden Einsicht in die notwendige Mitwirkung des Körpers und seiner Sinnesorgane beim Erkennen an. Mein Auge, mein Ohr, meine tastende Hand beeinflussen und färben je nach ihrer Beschaffenheit das Resultat meines Erkennens und unterscheiden mein Erkennen von dem eines anderen Individuums: Das Ich als individueller Körper mit seiner speziellen Organisation tritt dem einen objektiven Sein gegenüber und es taucht zunächst in bezug auf die sinnliche Wahrnehmung überhaupt (nicht mehr nur das Sehen) die Frage auf: Wie kann das erkennende Ich, d. h. das individuelle Subjekt die ihm durch diese Organisation gesetzten Schranken durchbrechen, um im Erkennen sich des Gegenstandes, d. h. der in sich selbst seienden objektiven Welt zu bemächtigen? Die Unterscheidung zwischen Wahrnehmen oder allgemeinem subjektivem Meinen und denkendem Verstand (ohne daß das Denken zunächst eine nähere Bestimmung erführe), wie sie bei den Eleaten zuerst in scharfer und bewußter Ausprägung vollzogen wird, löst zuerst die Frage zusammen mit dem Dogma von der ,,Identität von Denken und Sein", des einen, die Schranken des Individuums durchbrechenden Denkens und des einen objektiven Seins.

An die Stelle des scheinbar im Körper und seinen Sinnesorganen stattfindenden Wahrnehmens schiebt sich, wie schon angedeutet, das subjektive und individuelle Meinen, Glauben, Urteilen überhaupt mit den Täuschungen, denen es ausgesetzt ist, und ihm gegenüber das Denken, das die eine ewige und unveränderliche Wahrheit erfaßt oder wenigstens — erfassen will. Wie kann das Erkennen, das in gewissem Sinn doch schließlich immer ein solches individuelles Meinen, das immer mein persönliches Erkennen, meine Anschauung von den Dingen bleibt, an die für alle Persönlichkeiten oder Individuen gleiche oder identische Wahrheit herankommen? Ich verzichte an dieser Stelle darauf, den Konstruktionen im einzelnen nachzugehen, die zur Lösung des so gefaßten Problems ersonnen werden, und die im Grunde alle darauf hinauslaufen, entweder die Wahrheit in das Individuum hineinzuziehen oder die Meinungen der Individuen von dem einen Denken der Wahrheit und der dasselbe beherrschenden Norm aus abzuleiten und zu begreifen. Die Sache wird dadurch komplizierter, daß gerade an dieser Stelle das andere, das methodologische Problem — die Frage: welchen Weg muß ich einschlagen, um meine Gedanken sicherzustellen und überzeugend dem anderen darzutun? — anfängt hineinzuspielen.

In der späteren Zeit der antiken Philosophie bereitet sich vor, in der Neuzeit tritt beherrschend in den Mittelpunkt der bekannte Gegensatz von Bewußtsein und Welt außerhalb des Bewußtseins. Das Erkennen ist ein Bewußtsein von Etwas — von Etwas, das damit an sich und ursprünglich außerhalb des Bewußtseins steht — wie kann das Bewußtsein sich dieser

außerhalb seiner stehenden Dingwelt bemächtigen? Auch hier kann ich auf die Darlegung der Lösungsversuche im einzelnen an dieser Stelle verzichten, nur auf eines sei hingewiesen: Obgleich der beherrschende Gesichtspunkt durch den Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand außerhalb des Bewußtseins gegeben wird, kehren doch in der neueren Philosophie in deutlich erkennbarer Form alle die Fassungen des Gegensatzes Subjekt-Objekt wieder, die wir aus der antiken Philosophie kennen. Unwillkürlich wird zunächst, trotz aller Versicherung der Unräumlichkeit des Bewußtseins, das „innerhalb" und „außerhalb" des Bewußtseins in einem räumlichen oder quasi-räumlichen Sinn verstanden. Wie kann, so lautet die Frage, etwas aus der dinglichen Welt in das Bewußtsein „hinüberwandern"? Die Schwierigkeit scheint sich zu verringern, indem eine Art Berührung zwischen Bewußtsein und Körperwelt im Gehirn angenommen wird (Descartes) oder indem in wiederum räumlicher Analogie Seele und Körper zu zwei „Seiten" derselben Sache werden (Spinoza). Allmählich tritt ein anderer Gesichtspunkt in den Vordergrund: Das Erkennen ist ein sich Spiegeln der einen objektiven Welt in den vielen individuellen „Bewußtseinen"; wie kann das Resultat des Erkennens zugleich ein solches individuell gefärbtes Spiegelbild und ein Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit sein? Auch hier schiebt sich dann allmählich an die Stelle der objektiven Wirklichkeit die objektive Wahrheit. Es ist ja eine gewisse Lösung des Problems, wenn für das objektiv existierende Sein, das sich nicht in das individuelle Bewußtsein gleichsam aufnehmen läßt, die allgemeingültige Wahrheit, an die Stelle der ein Objekt richtig wiederspiegelnden Vorstellung das für jedes Bewußtsein gültige Urteil als eigentliches Ziel und Wesen der Erkenntnis gesetzt wird. Erst bei Kant ist diese Entwicklung vollständig vollzogen und — hierin liegt zugleich die unverkennbare Verwandschaft zwischen Kant und Plato — die „Wirklichkeit" als Spezialbegriff der „Wahrheit" untergeordnet.

Endlich nimmt in der nach-Kantischen Philosophie der Gegensatz von Subjekt und Objekt, aus dem jene metaphysischen Probleme entspringen, abermals eine neue Fassung an: er wird zum Gegensatz von „Geist" und „Natur", von Gedanke und Ungedanke, von logischem Zusammenhang und irrationellem, un- oder besser außerlogischem Sein. Erkennen bedeutet einen logischen Gedankenzusammenhang aufrichten; das, was erkannt, also in diesen Gedankenzusammenhang gebracht werden soll, ist das außerhalb des „Logos" stehende, also unaussprechbare und unausdenkbare „Ding an sich". Wie kommen Ding an sich und Vernunft an sich zueinander?

Für die neuere Philosophie vor Kant ist das eigentliche Ziel der Erkenntnis das Ding jenseits des Bewußtseins, aber dieses Ding bleibt als solches, als Jenseits des Bewußtseins, zugleich notwendigerweise das ewig Unerkennbare. Aus diesem unerkennbaren Ding an sich wird dann bei Kant der bloße Grenzbegriff des Subjekts eines denkbaren Urteils, dem aber die gegebene Materie fehlt, des gedachten Beziehungspunkts in einem Mannigfaltigen, das aber nicht sinnlich gegebenes Mannigfaltiges unseres Bewußtseins ist. Nachdem nun

aber das Problem so weit gelöst ist, bleibt ein neues Ding an sich übrig: das „Ding" jenseits des Urteils, des Gedankens und Gedankensystems, das Alogische das wieder eigentliches Ziel des Erkennens (als eines Logisierens) und zugleich unerreichbares Ziel (ist es in den Zusammenhang des Logischen aufgenommen, so ist es ja nicht mehr dasselbe zu Erkennende) ist. Und wieder wird dieses „Ding an sich" bei Hegel zu einem Grenzbegriff: Der Begriff der „Natur" als des nur-Individuellen, nicht-Allgemeinen, Außer-Begrifflichen wird als ein an seiner Stelle notwendiger Begriff aus dem Gang des Erkennens selbst entwickelt und erzeugt.

Fassen wir noch einmal im ganzen in etwas anderer Weise zusammen. Die Frage: Wie kann ich, dieser Körper hier, den räumlich von mir entfernten Körper erkennen (sehen)? wird gelöst, indem aus dem Sehen ein Tasten gemacht, also die Sphäre meines Körpers durch den Raum hindurch bis zum anderen Körper erweitert wird. Die Frage: Wie kann man durch die Mitwirkung der Sinnesorgane gefärbtes Vorstellen an das Ding selbst herankommen? löst sich, indem das Vorstellen in das subjektiv gefärbte Wahrnehmen und das dem Sein adäquate Denken zerlegt wird. Eben damit aber muß schließlich aus dem Sein die Wahrheit, eine Welt wahrer Gedanken, eine Welt der Ideen werden. Die Frage: Wie kann das Bewußtsein die außerhalb des Bewußtseins existierenden Gegenstände erkennen? muß letzten Endes dazu führen, daß die Dinge in das Bewußtsein hineingenommen, zu Inhalten des Bewußtseins gemacht werden, das Ding an sich selbst zu einem bloßen gedachten Beziehungspunkt unserer die Bewußtseinsinhalte verknüpfenden Urteile zusammenschrumpft. Die Frage endlich: Wie kann unser Urteilen, unser Denken, Verstehen, Begreifen eine an sich alogische Welt von Gegenständen in sich verarbeiten? führt zu der Lösung zurück, die in den Gegenständen eine Welt objektiver Gedanken erblickt, im Erkennen ein zum Bewußtsein kommen, ein Nachdenken oder Nachschaffen dieser Gedanken.

Wenden wir uns zu dem zweiten, dem methodologischen Problem der Erkenntnistheorie, dem Problem einer „Kunstlehre" des Erkennens. Aporien und Antinomien, unlösbare Probleme und unentscheidbare prinzipielle Gegensätze in der Wissenschaft führen zu dem Versuch, eine allgemeine Untersuchung und Festlegung des wissenschaftlichen Verfahrens der Wissenschaft selbst vorauszuschicken. Der Kampf der sokratischen Schulen ist, so scheint es, der Boden, auf dem zuerst das Methodenproblem erwächst und behandelt wird. Zwischen Plato auf der einen, Antisthenes und Aristipp auf der anderen Seite klafft der unüberbrückbare Gegensatz objektivistischer und individualistischer Welt- und Lebensanschauung. Für Kyniker und Kyrenaiker erschöpft sich der Sinn und die ganze Aufgabe des Lebens in der Ausgestaltung der Persönlichkeit und ihrer Individualität, ihrer inneren Freiheit oder ihrer Glückseligkeit. Für Plato hingegen muß sich das Sein und Handeln des Individuums in einem überindividuellen Sein gleichsam verankern, in einem Ewigen, Unveränderlichen, Transzendenten. Bei Antisthenes und Aristipp lief nun offenbar das Bestreben darauf hinaus, zu zeigen, daß alles, was jenseits

des individuellen Lebens liegt, ein Adiaphoron, ein Gleichgültiges und Unerkennbares sei, während es in bezug auf das eigene Bewußtsein und sein Leben eine feste Richtschnur, eine gültige Wahrheit (sei es in der wahren Glückseligkeit, sei es in der Tugend und inneren Freiheit) zu finden möglich sei; Plato seinerseits sucht zu zeigen, daß es eine transzendente Welt gibt, daß das Erkennen auf sie gerichtet ist und sie erreichen kann, ja daß die Aufhebung jener Welt das Erkennen selbst aufhebt. In dem Kampf der Sokratischen Schulen miteinander, in dem Streit um die echte Sokratische Tradition spitzt sich die Polemik immer mehr auf diesen Punkt zu: Plato versucht Antisthenes wie Aristipp dadurch ad absurdum zu führen, daß er sie den Sophisten an die Rockschöße hängt, sowohl der Sensualismus des Kyrenaikers, wie die merkwürdigen Konstruktionen des Hauptes der kynischen Schule führen in ihrer Konsequenz dazu, subjektive Einbildungen an die Stelle einer objektiven Wahrheit, Überreden an die Stelle des Überzeugens, Rhetorik an die Stelle echter Wissenschaft zu setzen. Antisthenes seinerseits bildet eine nominalistische Doktrin aus, die die Platonischen Ideen als bloße Hirngespinste erscheinen läßt. Durch Aristoteles wird dann die Erkenntnislehre über diese polemischen Gegensätze hinausgehoben und zu einer wirklichen Kunstlehre des Erkennens, zu einer Propädeutik der Wissenschaft gemacht. Eine ganz andere Bedeutung aber gewinnt das methodologische Problem erst seit dem Anfang der neueren Philosophie. Der Gedanke, der uns vornehmlich als Leitmotiv der Kantischen Vernunftkritik geläufig ist: daß ehe wir erkennen, wir unsere Fähigkeit zu erkennen untersuchen und auf ihre Tragweite hin prüfen müssen, daß der Welterkenntnis eine Kritik des menschlichen Verstandes vorherzugehen habe, dieser Gedanke ist in gewissem Sinn Allgemeingut der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Wir brauchen uns nur die Titel der philosophischen Hauptwerke gegenwärtig zu halten: Descartes „Discours de la méthode", Malebranches „recherche de la vérité", Lockes „essay concerning human understanding", Berkeleys „principles on human knowledge" usw.; es gibt keinen bedeutenden Philosophen der Zeit, bei dem wir nicht mindestens eine Schrift fänden, deren Titel schon den erkenntnistheoretischen Inhalt anzeigt. Vor allem aber: das bewußte Verfahren nach einer bestimmt begründeten, allgemeingültigen Methode der Erkenntnis ist es, durch das sich diese Philosophen von ihren Vorgängern vor allem unterschieden und ihnen überlegen glauben. Seine Methode, behauptet Baco, bedeute für den Denker dasselbe, wie Zirkel und Lineal für den Zeichner: ein Mittel, das persönliche Talent durch ein allgemeines Verfahren überflüssig zu machen, das schon durch sich selbst den Erfolg gewährleistet. Und ganz ähnlich dem Sinne nach heißt es bei Descartes: „Ich habe mir nie angemaßt, daß mein Geist in irgendeiner Beziehung vollkommener wäre als der der Menge; ich habe selbst häufig gewünscht, einen so schnellen Gedankenflug oder eine so klare und deutliche Einbildungskraft oder ein so umfassendes und stets bereites Gedächtnis zu haben, wie einige Andere. Eins aber darf ich ohne Scheu behaupten, daß ich glaube insofern Glück gehabt zu haben, als ich mich von Jugend an auf bestimmten Wegen be-

funden habe, die mich zu Betrachtungen und Grundsätzen führten, aus denen ich eine Methode gebildet habe, die, wie ich überzeugt bin, mir ein Mittel an die Hand gibt, meine Erkenntnis gradweise zu vermehren und sie nach und nach zu dem höchsten Gipfel zu erheben."

Als methodisches Vorbild aber schwebt nun, wie wir wissen, die mathematische Physik (einschließlich der analytischen Geometrie), die erste selbständige, nach eigener Methode fortschreitende Spezialwissenschaft, der Philosophie der Zeit vor. Ihr gilt es, das Geheimnis der Methode abzulauschen und dann das so gewonnene Verfahren auf jene Probleme anzuwenden, in denen bisher — im Gegensatz eben zur Naturwissenschaft — eine wirkliche Einigkeit nicht herzustellen gewesen war, das psychologische, theologische und kosmologische oder das Problem der Seele, Gottes und des Weltganzen. In der Beantwortung der Frage also, was „Erkennen" eigentlich ist und welchen Weg das Erkennen einzuschlagen hat, orientiert sich die neuere Philosophie seit Descartes und Hobbes an der vorhandenen Wissenschaft: Mathematik und Naturwissenschaft sind wirklich — wie ist entsprechend Metaphysik möglich? Ganz anders die antike Philosophie, die nicht eine fertige und allgemein anerkannte Wissenschaft als Muster zur Verfügung hat, sondern um die Frage nach dem Wesen, der Aufgabe und Erkennens zu beantworten, auf das Erkennen des täglichen Lebens, das, was wir für gewöhnlich Erkennen, Begreifen, Verstehen nennen, hinblickt.

Die Orientierung an der methodisch als vorbildlich angesehenen mathematischen Naturwissenschaft, der Gedanke, daß das in ihr geübte Erkennen sozusagen das Erkennen in Reinkultur, das Erkennen schlechthin sei, ist das wichtigste gemeinsame Kennzeichen der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Ihm gegenüber tritt sogar der Unterschied des englischen „Empirismus" und des kontinentalen „Rationalismus" zurück. Für Descartes ist das wichtigste Kennzeichen der echten Wissenschaft der strenge Beweis, den die menschliche Vernunft für jeden ihrer Sätze führt und das geschlossene und widerspruchslose System, in das sie diese Sätze zusammenfaßt; für Locke ist die oberste Forderung, die wir an die Wissenschaft stellen müssen (wie die der „vormathematischen" Zeit entstammende Philosophie Bacos es zuerst aussprach), daß sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt und nicht ein nur erdachtes Phantasiegebäude aufführt. Das erste Ideal führt zu dem Ideal einer Erkenntnis aus reiner Vernunft, das zweite zu dem Ideal einer Erfahrungsphilosophie. Aber beide, Descartes und Locke, stimmen darin überein, daß „Erkennen" allemal und überall bedeutet: von dem zu erkennenden Gegenstand eine „klare und deutliche Vorstellung" gewinnen, und das heißt genauer: ihn auf dem Wege der Analyse bis in seine letzten einfachen Elemente zerlegen, deren Erkenntnis in einem Akt des Erfassens besteht und daher keine „Verworrenheit" mehr enthalten kann, um ihn dann synthetisch aus diesen Elementen erzeugen, aufbauen zu können. Wie dieses Ziel der klaren und deutlichen Vorstellung aus dem Vorbild der Mathematik (zunächst der Arithmetik) erwächst, habe ich an seiner Stelle ausführlich zu zeigen versucht. Freilich führt dann der Empirismus der englischen Philosophen sie dazu, diese letzten Elemente in den einfachen Ideen

der Sinnes- und Selbstwahrnehmung zu suchen, das Analysieren als ein bloßes mechanisches Zerlegen und die Synthese als ein Zusammensetzen derselben Art zu bestimmen (die fertigen Resultate der Erkenntnis, die Begriffe und Urteile, verhalten sich zu den einfachen Ideen der Sensation und Reflexion wie das Haus zu den Bausteinen, wie die Worte zu den Buchstaben des Alphabets), während im kontinentalen Rationalismus die Analyse auf letzte konstruktive Elemente ausgeht, mit denen man rechnen, aus denen man das Resultat ihres Zusammentretens oder Aufeinanderwirkens in nacherzeugender Denkbewegung aus reiner Vernunft ableiten kann.

„Erkennen" heißt den zu erkennenden Gegenstand klar und deutlich vorstellen. Wir sahen, wie dann allmählich an die Stelle dieses Erkenntnisbegriffs sich ein anderer schiebt: Kennen wir die Elemente eines Gegenstandes, seine letzten nicht weiter zerlegbaren Teile, so entsteht immer noch die weitere Frage nach den Beziehungen dieser Teile, den Notwendigkeitsbeziehungen, die die Teile aneinander binden. Das Urteil, das vorher mit der bloßen Vorstellungsanalyse zusammenfiel, wird jetzt als synthetisches Urteil, das der Analyse vorhergeht, zur wichtigsten und grundlegenden Form der Erkenntnis, der Begriff der Kausalität (der Kausalbeziehung) anstatt des Substanzbegriffs zum Hauptbegriff des Erkennens, die Substanz selbst, die es zu erkennen, d. h. klar und deutlich vorzustellen galt, löst sich in einen Zusammenhang von Phänomenen auf: das Gesetz der Phänomene zu finden wird das eigentliche Ziel der Erkenntnis. Auch hier sollen die einzelnen Phasen dieser Entwicklung, die von Leibniz und Locke bis zu Kant sich erstreckt und in Kant ihren letzten und vollendetsten Ausdruck findet, nicht noch einmal zur Darstellung gebracht werden.

In Kant erreicht die an der mathematischen Naturwissenschaft als Vorbild orientierte Erkenntnistheorie ihren Höhepunkt. Hier ist alles zugeschnitten auf den Gedanken, daß das Gesetz im naturwissenschaftlichen Sinn einziges Ziel aller Erkenntnis ist. Zugleich aber macht sich nun die Einsicht geltend, daß zwischen dieser naturwissenschaftlichen Erkenntnis und der Erkenntnis des täglichen Lebens, zwischen dem wissenschaftlichen und dem naiven, vorwissenschaftlichen Erkenntnisbegriff ein Unterschied besteht: es erscheint zunächst fast wie eine Paradoxie, wenn nicht die Dinge selbst, sondern ihre Relationen, nicht sie abzubilden oder vorzustellen, sondern sie zu verknüpfen als Aufgabe der Erkenntnis bezeichnet wird. Am deutlichsten zeigt sich vielleicht diese Einseitigkeit des Kantischen Erkenntnisbegriffs darin, daß sie das denkende Erkennen vom wahrnehmenden Gegebensein von Inhalten durch eine unüberbrückbare Kluft trennen und das einfache Bewußtsein, das Gegebensein einzelner Inhalte als Voraussetzung des begrifflichen Denkens behandeln muß. Ist nicht jedes Bewußtsein, das ist die Frage, die sich hier aufdrängen muß, schon ein wenn auch noch so primitiver Akt des Erkennens? Steckt nicht in jedem Bewußtsein schon ein Wissen um Dasein und Beschaffenheit eines Gegenstandes, ein elementares Erfassen, Unterscheiden und Begreifen eines Objektes? Wir sahen, wie in der nach-Kantischen Philosophie ganz anders, als in der Entwicklung bis zu Kant, der Begriff des Bewußtseins zum Problem gemacht

wird: das Erkennen analysieren heißt das Bewußtsein selbst analysieren, der Erkenntnisbegriff darf nicht den des Bewußtseins und des Bewußtseinsinhalts einfach voraussetzen. Das wissenschaftliche, genauer naturwissenschaftliche Erkennen erscheint damit als eine Erkenntnisform neben anderen, eine spezielle Erkenntnisweise und -methode, die erst aus dem allgemeiner zu fassenden Wesen und Verfahren des Erkennens abgeleitet, begriffen und gerechtfertigt werden muß. Wie kommt das Erkennen dazu, eine nach Gesetzen und Beziehungen suchende Naturwissenschaft aus sich hervorgehen zu lassen, warum muß auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung das wahrnehmende und vorstellende Bewußtsein zur wissenschaftlichen Gesetzeserkenntnis werden und ist mit dem Gesetz das letzte Ziel der Erkenntnis erreicht? Bei Fichte und Hegel tritt als dieses letzte Ziel der „Begriff" an die Stelle des Gesetzes, „erkennen" bedeutet „begreifen", erfassen des Wesens einer Sache und das naturwissenschaftliche Gesetz, das den zu erkennenden Gegenstand nur als Träger bestimmter Relationen auffaßt, ist in demselben Sinn ein bloßer Durchgangspunkt auf dem Wege des Begreifens, wie etwa das Unterscheiden, das unterscheidende negative Urteil „a ist nicht b" eine Etappe auf dem Wege zu dem positiven synthetischen (nicht nur identischen) Urteil „a ist c" darstellt.

An einem speziellen Punkt, an der Theorie des Urteils, läßt sich vielleicht am deutlichsten die Entwicklung des Erkenntnisbegriffs in der neueren Philosophie illustrieren; wobei zu bemerken ist, daß das Urteil eigentlich im Mittelpunkt der Erkenntnislehre nur seit Leibniz und bis zu Kant steht; vorher tritt der Begriff des Urteils hinter den der klaren und deutlichen Vorstellung, später hinter den des Begriffes zurück. Die erste Periode der neueren Philosophie — Descartes, Hobbes, noch Leibniz — sieht nun im Urteil vorwiegend eine Vorstellungszerlegung. Über einen einfachen Gegenstand gibt es im Grunde nur ein identisches Urteil a ist a; ein Urteil der Form a ist b kann nur von einem zusammengesetzten Gegenstand handeln und lautet vollständig: a ist b + c + d. Ist es vollständig, so ist dieses Urteil zugleich der Ausdruck einer klaren und deutlichen Vorstellung, vorausgesetzt, daß b, c, d „einfache" Gegenstände sind, in bezug auf die es nur noch jene identischen Urteile gibt. Zugleich ist in dieser vollständigen Form jedes Urteil „analytisch", denn das Subjekt a ist eben identisch mit der Summe b + c + d. Der Sinn des unvollständigen Urteils a ist b, also ist: b ist ein Teil von a. Schon bei Descartes macht sich dann dagegen die Einsicht geltend, daß es „Teile" gibt, die nur „zufällig" und solche, die „notwendig" zusammenhängen, also Teile desselben Ganzen, desselben einen Gegenstandes sind. Das Urteil — im Gegensatz zur bloßen Vorstellung — zielt ab auf das notwendige Zusammen- oder aneinander Gebundensein der Inhalte, d. h. der letzten unterscheidbaren, intuitiv erkennbaren Elemente. In seine Konsequenzen verfolgt, führt uns dieser Gedanke zu der Kantischen Urteilslehre, nach der das Urteil die Verknüpfung zweier Inhalte zur objektiven Einheit, zur Einheit des Gegenstandes ist. In der nach-Kantischen Philosophie endlich wird das Urteilen ein Identifizieren: das Urteil „a ist b" müßte eigentlich lauten „x ist b" — d. h. der zunächst unbekannte oder unbestimmte Gegenstand x wird

als b näher bestimmt oder erkannt. Für Descartes, Hobbes oder Leibniz reduziert sich das Verhältnis von Subjekt und Prädikat auf das von Ganzem und Teil, für Kant wird es zu dem von Substanz (= beharrlichem Inhalt) und mit ihm verknüpftem Akzidenz (= wechselndem Inhalt), für Fichte und Hegel zu dem von Gegenstand und allgemeinem Wesen des Gegenstandes. Urteilen bedeutet für die Philosophen vor Kant ein Zerlegen, für Kant ein Verknüpfen, für Hegel ein Identifizieren und Begreifen.

Auch hier ist es zum Schluß nicht ohne Interesse, einen kurzen vergleichenden Blick auf die Erkenntnistheorie der Antike zu werfen: Der Gegensatz, der zwischen der vor-Kantischen und der Fichte-Hegelschen Erkenntnistheorie besteht, hat genau seine Parallele in dem Gegensatz zwischen Antisthenes und Plato. Auch für Antisthenes ist das Erkennen ein Zerlegen, der „Logos", der mit der Benennung eines Gegenstandes sich verbinden muß, damit diese Benennung, diese Aussage oder „Meinung" den Namen der Erkenntnis verdient (Theätet 201 C), ist eben dies Zerlegen des Gegenstandes bis in seine letzten einfachen Elemente. Von diesen Elementen läßt sich nichts mehr in gleicher Weise aussagen, wie von den zusammengesetzten Gegenständen, es gibt in bezug auf sie nur noch identische Urteile. Oder Anders gesagt: die Elemente der Dinge lassen sich nicht definieren, man kann nicht sagen, was sie sind, sie lassen sich höchstens noch in bezug auf Ähnlichkeit und Verschiedenheit beurteilen (Arist. Metaph. VIII, 3). Aristoteles als Schüler Platos nennt diese Lehre töricht: es läßt sich von einem Ding (auch einem Einfachen) nicht nur sein eigener, sondern auch der Begriff eines Anderen aussagen (so von acht als Doppeltem der Begriff der Zweiheit — Arist. Met. V, 29).

Personen- und Sachregister.

